المستشرق جيب

# بُنيةُ الفِكرِ الدّيني في الاسلام

تصدير وتعريب

الدكتور عادل العوّا
استاذ الفلسفة الاسلامية
ورئيس قسم الدراسات الفلسفية الاجتماعية
في كلية الآداب بجامعة دمشق

مطبعة جامعة دمشق

١٣٧٩ هـ - ١٩٥٩ م

المستشرق جيب

# بُنيةُ الفكرِ الدِّيني

# في الاسلام

Binyat al-Fikr

تصدير وتعريب

الدكتور عادل العوّا
استاذ الفلسفة الاسلامية
ورئيس قسم الدراسات الفلسفية الاجتماعية
في كلية الآداب بجامعة دمشق

مطبعة جامعة دمشق

# تصدير

من الجائز ان يدرس الدين ، والفكر الديني ، من وجهات نظر كثيرة متباينة ، نجمعها ، على سبيل التمثيل ، في نزعتين كبيرتين هما : النزعة الاعتقادية ، والنزعة العلمية والتاريخية . ومن الجائز أيضاً ان نحاول ، في اطار هاتين النزعتين ، تعريف الدين ، وتحليل الفكر الديني ، باعتماد امثلة دالة على وجهة النظر التي نبينها .

— ١ —

## النزعة الاعتقادية

فمن الزاوية الاولى ، زاوية النزعة الاعتقادية ، يعرّف الدين في اللغة بانه « العادة مطلقاً » . وهو — اصطلاحاً — « وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات قلبياً كان أو قالبياً ، كالاعتقاد والعلم والصلاة [١] » . ويرى ( التهانوي ) ان « الدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الصلاح في الحال ، والفلاح في المآل . وهذا يشتمل العقائد والاعمال . ويطلق على كل ملة كل نبي » .

---

(١) كليات ابي البقاء .

وقد يخص الدين بالاسلام ، كما قال الله تعالى : « ان الدين عند الله الاسلام ».ويضاف الى الله تعالى لصدوره عنه،والى النبي صلى الله عليه وسلم لظهوره منه ، والى الامة لتدينهم وانقيادهم . وربما سمي الشرع أيضاً « بالدين والملة . فان الاحكام التي شرعها الله تعالى لعباده من حيث انها تطاع : دين ، ومن حيث انها مشروعة : شرع . فالتفاوت بينهما بحسب الاعتبار ، لا بالذات . الا ان الشريعة والملة تضافان الى النبي عليه السلام ، والى الامة فقط استعمالاً . والدين يضاف الى الله تعالى ايضاً . وقد يعبر عنه بعبارة اخرى فيقال : هو وضع يسوق ذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات ، وهو مايصلحهم في معاشهم ومعادهم . فان الوضع الالهي هو الاحكام التي جاء بها نبي من الانبياء... وقد يخص الشرع بالاحكام العملية الفرعية» . اما الشريعة فانها «الائتمار بالتزام العبودية . وقيل هى الطريق في الدين : وحينئذ الشرع والشريعة مترادفان »[1] .

ويوجز «الجرجاني» تعريف الدين بقوله : « انه وضع الهي يدعو اصحاب العقول الى قبول ما هو عند الرسول صلى الله عليه وسلم » ويرى ان الدين والملة « متحدان بالذات ، ومختلفان بالاعتبار . فان الشريعة من حيث انها تطاع تسمى ديناً . ومن حيث انها تجمع تسمى ملة . ومن حيث انها يرجع اليها تسمى مذهباً . وقيل: الفرق بين الدين

---

(١) كشاف اصطلاحات الفنون .

والملة والمذهب : ان الدين منسوب الى الله تعالى . والملة منسوبة الى الرسول . والمذهب منسوب الى المجتهد »[١] .

فالجرجاني يقصر تعريفه على الدين الاسلامي . ويسعى الى تجريد الدين بوجه عام بتمييزه عن معاني الشريعة والملة والمذهب . أما ( التهانوي ) فيمضي في التجريد ، ويحاول تحديد كل دين بأنه وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم ـ المحمود ـ الى الصلاح في الحال ، والفلاح في المآل ، أو الى الخير بالذات ، وهو ما يصلحهم في معاشهم ومعادهم . ولا يغفل ( ابو البقاء ) تعريف الدين ـــ من حيث هو دين بوجه عام ـــ ولكنه يطرح في صميم هذا التعريف مشكلة الصدق أو الايمان ، فيرى ان الدين يسوق العقلاء الى اختيارهم الخير بالذات قلبياً كان أو قالبياً » . وعنده ان « الطريقة المخصوصة الثابتة عن النبي تسمى بالايمان من حيث انه واجب الاذعان ، وبالاسلام من حيث انه واجب التسليم ، وبالدين من حيث انه يجزى به ، وبالملة من حيث انه ما يملى ويكتب ويجتمع عليه ، وبالشريعة من حيث انه يرد على زلال كماله المتعطشون بالناموس من حيث انه اتى به الملك الذي اسمه الناموس وهو جبريل عليه السلام » .

وجلي ان هذه التعاريف ـــ على شدة تقاربها — تضمر فوارق رئيسية لعل اخطرها فارق في الموقف الارادي الماثل في اختيار الدين ،

---

(١) السيد الجرجاني : التعريفات .

وهو وضع آلهي ، اما قبولاً عن الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ واما بسائق الاختيار المحمود لما يعود على المرء بالخير في الحياة العاجلة والحياة الآجلة . ولكن هذه التعاريف تتفق جميعاً في ان القبول أو الاختيار يقعان كلاهما لدى أصحاب العقول ، أي المفكرين والمكلفين.

ومن الجلي أن هذه التعاريف ، بل كل تعريف بوجه عام ، انما يرمي الى ان يكون جامعاً مانعاً . وهو في جميع الاحوال محاولة تجريدية تسعى الى تثبيت السمات الرئيسية، والصفات المقوّمة في الشيء المعرّف، وارجاع حياته الراهنة المشخصة الى افكار عامة مجردة تود أن تكون خلواً من التحول والتطور والنماء . فاذا أردنا أن نكسو هيكل التعريف لحماً ودماً ، ونسبغ عليه رونقاً وحياة ، وجب ان نعود الى الافكار الحية ، والمذاهب الراهنة ، التي من استقرائها يتوصل المعرّفون الى وضع تعاريفهم .

وبلفظ آخر : ان تعريف الدين ، والفكر الديني ، من الزاوية الاعتقادية ، يفترض البدء باستقراء المذاهب الدينية لاستجلاء صفاتها المميزة ، وضم هذه الصفات ، بعد تجريدها وتعميمها ، في اطار قول جامع مانع هو الحد التام أو التعريف. وليس من غرضنا بالطبع ان نقوم هنا بهذه الدراسة . ولذا فاننا نقتصر على الايماء الى بعض المذاهب الفكرية الدينية في الاسلام ، نختارها اختياراً ، ولا نعرضها تسلسلاً ، ونتخذها صوى نسعى بها الى انارة نقاط اخرى في طريق النزعة

الاعتقادية التي سار عليها الفكر الديني في الاسلام . وهذه الامثلة أو الصوى نجدها لدى (الغزالي) ، حجة الاسلام ، ولدى(ابن تيمية)، شيخ الاسلام ، ولدى ( محمد عبده ) في العصر الحديث ، ولدى ( ابي الاعلى المودودي ) من المعاصرين .

الغزالي :

ففي الفصل الرابع ، من الكتاب الثاني ، من الرابع الاول من كتاب الاحياء ، يتحدث الامام ( الغزالي ) عن الايمان والاسلام ، وما بينهما من الاتصال والانفصال ، وما يتطرق الى الايمان من الزيادة والنقصان ، ووجه استثناء السلف فيه . ويثير ثلاث مسائل ، في الاجابة عليها ثلاثة مباحث : مبحث عن موجب اللفظين في اللغة ؛ ومبحث عن المراد بهما في اطلاق الشرع ؛ ومبحث عن حكمهما في الدنيا والآخرة — المبحث الاول : لغوي. والثاني تفسيري. والثالث: فقهي شرعي .

فمن الناحية الاولى : الايمان عبارة عن التصديق . والاسلام عبارة عن التسليم والاستسلام بالاذعان والانقياد وترك التمرد والاباء والعناد . وللتصديق محل خاص هو القلب ، واللسان ترجمانه . واما التسليم فانه عام في القلب واللسان والجوارح . . . فموجب اللغة ان الاسلام أعم ، والايمان اخص ، فكأن الايمان عبارة عن اشرف

اجزاء الاسلام ، فاذن كل تصديق تسليم ، وليس كل تسليم تصديقاً .

ومن الناحية الثانية ، ناحية اطلاق الشرع ، فالحق ان الشرع قد ورد باستعمالهما على سبيل الترادف والتوارد ، وورد على سبيل الاختلاف ، وورد على سبيل التداخل .

ومن الناحية الثالثة ، ناحية الحكم الشرعي ، نجد أن للاسلام وللايمان حكمين اخروي ودنيوي . أما الاخروي فهو الاخراج من النار ، ومنع التخليد . . . فمن قائل : ان الايمان مجرد العقد ، ومن قائل يقول : انه عقد بالقلب وشهادة باللسان . ومن قائل : يزيد ثالثاً وهو العمل بالاركان . ولكن (الغزالي) يكشف الغطاء على درجات: أولاها قوله : من جمع بين هذه الثلاثة فلا خلاف في أن مستقره الجنة. وأعلاها ، وهى الدرجة السادسة ، أن يقول المرء بلسانه : لااله الاالله ولكن لم يصدق بقلبه ، فلا نشك في أن هذا في حكم الآخرة من الكفار ، وانه مخلد في النار ، ولا نشك في أنه في حكم الدنيا الذي يتعلق بالائمة والولاة من المسلمين ، لان قلبه لا يطلع عليه ، وعلينا ان نظن به أنه ما قال بلسانه إلا وهو منطوعليه في قلبه ... ويورد (الغزالي) شبهة المرجئة وشبهة المعتزلة ويرد عليهما ويخلص الى ان الايمان اسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه:

الاول : أنه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر ، وهو ايمان الخلق كلهم الا الخواص. وهذا الاعتقاد عقدة على القلب ، تارة تشتد وتقوى ، وتارة تضعف

وتسترخي ، كالعقدة على الخيط مثلاً : ولا تستبعد هذا ، واعتبره باليهودي وصلابته في عقيدته التي لا يمكن نزوعه عنها بتخويف وتحذير، ولا بتخييل ووعظ، ولا بتحقيق وبرهان. وكذلك النصراني والمبتدعة، وفيهم من يمكن تشكيكه بأدنى كلام ، ويمكن استنزاله عن اعتقاده بأدنى استمالة أو تخويف ...

والاطلاق الثاني : أن يراد بالايمان التصديق والعمل جميعاً ...

والاطلاق الثالث : أن يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة . وهذا أبعد الاقسام عن قبول الزيادة. ولكني أقول : الامر اليقيني الذي لا شك فيه تختلف طمأنينة النفس اليه، فليس طمأنينة النفس الى ان الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينتها الى أن العالم مصنوع حادث وان كان لا شك في واحد منهما. فان اليقينيات تختلف في درجة الايضاح ، ودرجات طمأنينة النفس اليها ، . . . ويظهر من جميع الاطلاقات أن ما قالوه من زيادة الايمان ونقصانه حق ، وكيف لا ، وفي الاخبار أنه يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من ايمان . وفي بعض المواضع في خبر آخر : « مثقال دينار » . فأي معنى لاختلاف مقاديره ان كان ما في القلب لا يتفاوت ؟

على هذا النحو ينظر ( الغزالي ) الى الايمان والاسلام ، موضوع الدين ، وينظر الى الفكر الديني ، والتجربة الدينية ، في وقت بلغت

فيه العناية « الكلامية » بالتعريفات المنطقية أوجها . ويخلص ـ كدأبه ـ الى تقديم الموقف « التصوفي » على الموقف « اللاهوتي » ، وعلى الموقف « العلمي » الرياضي واعتبار درجة الطمأنينة النفسية مقياس المواقف كلها ، فليس اطمئنان النفس الى أن الاثنين أكثر من الواحد كطمأنينتها الى ان العالم مصنوع حادث وان كان لا شك في واحد منهما . وأما أبعد أنواع الايمان عن قبول الزيادة فهو التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة .

ويوضح الامام ( الغزالي ) معنى الدين والفكر الديني في نظره فيقول : « اعلم ان الفكر قد يجري في أمر يتعلق بالدين ، وقد يجري فيما يتعلق بغير الدين . وانما غرضنا ما يتعلق بالدين . فلنترك القسم الآخر . ونعني بالدين المعاملة التي بين العبد وبين الرب تعالى . فجميع أفكار العبد اما أن تتعلق بالعبد وصفاته واحواله ، وإما أن تتعلق بالمعبود وصفاته وافعاله ، لا يمكن أن يخرج عن هذين القسمين . وما يتعلق بالعبد اما ان يكون نظراً فيما هو محبوب عند الرب تعالى أو فيما هو مكروه : ولا حاجة الى الفكر في غير هذين القسمين . وما يتعلق بالرب تعالى إما ان يكون نظراً في ذاته وصفاته وأسمائه الحسنى ، واما أن يكون في أفعاله وملكه وملكوته ، وجميع ما في السموات والارض وما بينهما . . . . وشرح آحاد هذه الانقسامات يطول ، ولكن انحصر هذا في أربعة أنواع : الطاعات والمعاصي والصفات

المهلكات والصفات المنجيات . . . وانما الفناء في الواحد الحق غاية مقصد الطالبين، ومنتهى نعيم الصدّيقين . والاتصاف بالصفات المنجيات وسائر الطاعات فيجري مجرى تهيئة المرأة جهازها وتنظيفها وجهها ومشطها شعرها لتصلح بذلك للقاء زوجها فان استغرقت جميع عمرها في تبرئة الرحم ، وتزيين الوجه ، كان ذلك حجاباً لها عن لقاء المحبوب. فهكذا ينبغي ان تفهم طريق الدين ان كنت من اهل المجالسة . وان كنت كالعبد السوء لا يتحرك الا خوفاً من الضرب، وطمعاً في الاجرة، فدونك واتعاب البدن بالاعمال الظاهرة ، فان بينك وبين القلب حجاباً كثيفاً ، فاذا قضيت حق الاعمال كنت من أهل الجنة ، أما المجالسة فلها أقوام آخرون [1] ...

ابن تيميه :

انتشر التصوف في البلاد الاسلامية ، ولكن بعض المتصوفة خلعوا الربقة ، واجترعوا اللذات ، ونالوا من الموبقات ، بل اتخذوا التصوف ستاراً يستر المآثم ، « ومنهم من كان يدعي مع ذلك الولاية ، بل من العامة من الذين لم يعرفوا من التصوف الا ظاهره، ومن حقائقه الا اشكالها ، من كانو يشيعون بين الناس انه يكفي اتباع شيخ من الشيوخ ، أو ولي من الاولياء ، حتى تكون الخوارق والكرامات.

(١) كتاب الفكر ، من الربع الرابع من كتاب الاحياء .

فالنار لا تحرقهم ، والافاعي لا تلدغهم ولا تؤذيهم ، وقاموا باعمال شعبذة تضل العقول ، وتتيه فيها افهام الناس ، فيتبعوهم على غير معرفة ، ويسلكون طريقهم من غير بينة[1] » .

جاء شيخ الاسلام ، ( تقي الدين ابن تيمية ) ، فثار على انحراف المتصوفة ثورته على المنطقيين والفلاسفة والفقهاء وعلماء الكلام ، وانتهى من دراسة التصوف الى ان « فكرة الحقيقة والشريعة ، وفكرة الاتحاد ان هي الا تعطيل لاحكام الشرع ، ثم رأى تلك الاعمال المضلة ، فانكر الامرين ، وحارب الاولى بأدلة من كتاب الله وسنة رسوله ، وحارب الثانية بالاعمال » . واضطر الى منازلة المتصوفة ، على الرغم من شدة بأسهم ، وسعة نفوذهم ، كما نازل غيرهم ممن اعتبرهم على خطأ وضلال . حارب فكرة وحدة الوجود التي نادى بها ( ابن عربي ) ، وفكرة الاتحاد والفناء في ذات الله التي كان ينادي بها ( ابن عطاء الله السكندري ) . وكانت بينه وبين ( الغزالي ) جولات وصولات ، ولكنه هو لم يرتضي الا فكر السلف مشرعاً ومنهاجاً ، وبذا كان رائد التيار السلفي الحديث الذي مازال ناشطاً الى اليوم .

الايمان ، في نظر ( ابن تيمية ) ، يزيد وينقص . والأعمال جزء رئيسي منه . ولا يكفر المرء إلا اذا ترك الاصل في الايمان ، وهو

---

(١) محمد ابو زهرة : ابن تيمية ، الطبعة الثانية ١٩٥٨ ،ص ٢٠٥ .

شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وأن كل ما جاء به (محمد) صدق . فهذا الجزء هو الذي « اذا لم يتوافر لا يكون به الشخص مؤمناً ،ويخرج من زمرة المؤمنين » . ويتشدد ( شيخ الاسلام) « كل التشدد في التمسك بالسنة وجعلها حاكمة على الكتاب ، فيمنع الناس من أن يفسروا القرآن بآرائهم . ويؤكد أن النبي ﷺ قد فسر القرآن كله ، لأنه هو الذي عليه أن يبينه ، وبيانه من أركان التبليغ ، وان الصحابة في مجموعهم تلقوا تفسير القرآن كله وعلمه كله ، سواء أكان يتعلق بالاعتقاد أم كان يتعلق بالعمل(١) » ... أما الاجماع فانه « متفق عليه بين عامة المسلمين من الفقهاء والصوفية وأهل الحديث والكلام وغيرهم في الجملة ، وأنكره بعض أهل البدع من المعتزلة والشيعة(٢) » . ومعنى الاجماع أن « يجتمع علماء المسلمين على حكم من الاحكام ، واذا ثبت اجماع الامة على حكم من الاحكام لم يكن لأحد أن يخرج عن اجماعهم ، فان الامة لا تجتمع على ضلالة »(٣)

وجملة القول ان نهج ( ابن تيمية ) الديني يعتمد أربعة أمور هي :

١ ـ أنه لا يثق بالعقل ثقة مطلقة في مقدمات الحكم على العقائد والاحكام من حيث سلامتها وعدم سلامتها . وخصوصاً في متشابه

---

(١) المصدر السابق ، ص ٤٥٩ .

(٢) الرسائل والمسائل ، الجزء الخامس ، ص ٢١ .

(٣) فتاوى ابن تيمية ، الجزء الاول ، ص ٤٠٦ .

الامور . ولذلك يأخذ على الفلاسفة واضرابهم طريقتهم في التفكير ، والمقدمات التي يبنون عليها النتائج التي وصلوا إليها ؛ ويعزو خلافه معهم في النتائج الى اختلاف الطريقة واختلاف المنهاج . فهو يرى أن القرآن الكريم والسنة النبوية قد أشارا الى المقدمات العقلية التي تهدي الى سواء السبيل ، وان متاهات العقل هي فيما يخترعه اولئك المتفلسفة ومن نهج نهجهم من علماء الكلام في استخراج العقائد والحكم عليها .

ان المعتمد في الدين كله ، عقائده وفروعه ، على الكتاب والسنة . وليس الكتاب علم العقائد بالخبر والنقل فقط ، بل بالدليل والبرهان أيضاً . وهو يرى أن طالب العقائد من العقل وحده كحاطب ليل ؛ وان الفلسفة عندما خاضت في الالهيات ضلت ، وعندما اقتصرت على الارضيات أنصفت وتميزت . فالعقل وحده عاجز عن درك حقائق الدين . ولا بد من النقل . على ان العقل يتجه الى القرآن ويتفهمه بالفكر ، أي بموازنة آيات القرآن بعضها ببعض ، ولذا يكون تأويل القرآن من القرآن ، لا من أقوال المتفلسفين والمتكلمين وأمثالهم .

٢ — انه لا يتبع الرجال على أسمائهم ، فليس لأحد عنده من مقام إلا الدليل من الكتاب أو السنة أو آثار السلف رضي الله عنهم . فما من قول يتلقى تلقياً ، ويسوغ فيه الاتباع من غير دليل مهما تكن درجة الامامة عند قائله . وينعى ( ابن تيمية ) أشد النعي على الذين

يتبعون الاقوال من غير معرفة أدلتها ، ووجه الحق فيها اذا كانوا قادرين على الاستدلال ووزن الادلة الشرعية ، والمقابلة بين النصوص المختلفة ... ولئن ساغ التقليد في الفروع ، فانه لا يسوغ بحال من الاحوال في العقيدة ، لأن العقيدة لب الدين ، وأصله .

٣ — انه يرى ان الشريعة أصلها القرآن . وقد فسره محمد ﷺ ، كما ألمعنا ، ولذا كان يرجع فيما يفكر فيه من شرع الى كتاب الله وسنة رسوله ولا يتبع أحداً بعد الله ورسوله إلا الصحابة ، ويستأنس بأقوال التابعين ، ويحتج بها أحياناً عند المناظرة . وكثيراً ما يشتد الخلاف بينه وبين علماء عصره في رأي يعده هو ليس من الدين ، ويعدونه من الدين فيدعوهم الى التحاكم الى أهل القرون الثلاثة الاولى .

٤ — انه لم يكن متعصباً في تفكيره ، فلم يسيطر عليه فكر معين يتعصب له ، ويجمد عليه ، بل كان حر التفكير ، خلع نفسه من كل ما يقيده إلا الكتاب والسنة وآثار السلف الصالح . ولذا نجده يقدر في غيره العلم ، وإن كان مخالفاً له ، ولا يلعن المخالف ، ولا يكذبه ، ولا يرميه بالبهتان ، ولكنه يعتذر له ، ويقدره في خلافه ووفاقه . ذلك شأن العالم المتسع الافق ، ولكنه يضيق ذرعاً بالهدامين الذين يكيدون للمسلمين بنحل يبتدعونها ، ويظهرون بها غير ما يبطنون ، ولا يبطنون إلا كفراً(١) .

---

(١) محمد ابو زهرة : المصدر المذكور ، بإيجاز ص ٢١٣—٢١٩ .

محمد عبده :

يعرّف الامام ( محمد عبده ) الاسلام بأنه « الدين الذي جاء به محمد ﷺ وعقله من وعاه من صحابته ومن عاصرهم ، وجرى العمل عليه حيناً من الزمن بينهم ، بلا خلاف ولا اعتساف في التأويل ، ولا ميل مع الشيع »[١] . ويرى ان الاسلام جاء « والناس شيع في الدين وإن كانوا إلا قليلاً في جانب عن اليقين ، يتنابذون ويتلاعنون ، ويزعمون في ذلك أنهم بحبل الله مستمسكون ؛ فرقةوتخالف وشغب، يظنونها في سبيل الله أقوى سبب . أنكر الاسلام ذلك كله وصرح تصريحاً لا يحتمل الريبة أن دين الله في جميع الازمان ، وعلى ألسن جميع الأنبياء ، واحد ... »

نص الكتاب على أن دين الله في جميع الازمان هو إفراده بالربوبية، والاستسلام له وحده بالعبودية ، وطاعته فيما أمر به ونهى عنه مما هو مصلحة للبشر وعماد لسعادتهم في الدنيا والآخرة ، وقد ضمنه كتبه التي أنزلها على المصطفين من رسله ، ودعا العقول الى فهمه منه ، والعزائم الى العمل به ، وان هذا المعنى من الدين هو الأصل الذي يرجع إليه عند هبوب ريح التخالف ، وهو الميزان الذي توزن به الاقوال عند التصانف ، وان اللجاج والمراء في الجدل فراق مع الدين ، وبعد سنته،

---

(١) رسالة التوحيد ، الطبعة الخامسة ، ص ١٦٨ وما بعد .

ومتى روعيت حكمته ، ولوحظ جانب العناية الالهية في الانعام على البشر به ، ذهب الخلاف وتراجعت القلوب الى هداها وسار الكافة في مراشدهم اخواناً بالحق مستمسكين ، وعلى نصرته متعاونين » .

ويذهب الاستاذ الامام في تبيان نظرته الى القول بأن أدياناً « جاءت والناس من فهم مصالحهم العامة بل والخاصة في طور أشبه بطور الطفولية للناشيء الحديث العهد بالوجود، لا يألف منه إلا ماوقع تحت حسه ، ويصعب عليه أن يضع الميزان بين يومه وأمسه . . . ثم مضت على ذلك أزمان علت فيها الاقوام وسقطت ، وارتفعت وانحطت،وجربت وكسبت، وتخالفت واتفقت... ، فجاء دين يخاطب العواطف،ويناجي المراحم ، ويستعطف الاهواء ، ويحادث خطرات القلوب، فشرع للناس من شرائع الزهادة مايصرفهم عن الدنيا بجملتها، ويوجه وجوههم نحو الملكوت الأعلى ، ويقتضي من صاحب الحق أن لا يطالب به ولو بحق ، ويغلق أبواب السماء في وجوه الاغنياء ، وما ينحو نحو ذلك مما هو معروف . . . »

ولما بلغت سن الاجتماع البشري بالانسان أشده ، وأعدته الحوادث الماضية الى رشده « جاء الاسلام يخاطب العقل ، ويستصرخ الفهم واللب ، ويشركه مع العواطف والاحساس في ارشاد الانسان الى سعادته الدنيوية والاخروية ، وبين للناس ما اختلفوا فيه ، وكشف لهم عن وجه ما اختصموا عليه ، وبرهن على أن دين الله في

جميع الاجيال واحد ، ومشيئته في اصلاح شؤونهم ، وتطهير قلوبهم ، واحدة ، وان رسم العبادة على الاشباح انما هو لتجديد الذكرى في الارواح ... » .

تلك هي أسس النظرة التي بنى عليها الشيخ ( محمد عبده ) صرح محاولته الاصلاحية الجذرية الواعيـة . وقد مس مساً رقيقاً موقف النظرة التاريخية الى الاديان ، وكأنه يعكس صدى ما بدأ يذيع في الغرب في عصره ؛ ولكنه ظل في دائرة الفكر الاعتقادي ، وليس لمثله إلا أن يفعل مثل ذلك ، بعد أن اعتنق في الحق موقف العقليين من المعتزلة ، بل موقف الفلاسفة ذوي الفكر الحر أحياناً ، ولذا « لقي معارضة شديدة من الناس خارج الازهر ، كما لقي معارضة من الناس داخل الازهر[1] » ؛ فقد وهب عقلاً نيراً نفاذاً ، وبياناً مشرقاً أخاذاً . فأبرز عقله في أسلوب واضح رائق ، وكان واسع الاطلاع على ما كتب في الاسلام ، وعن الاسلام ، ولا شك أنه قد أعطى عقله حريته في البحث والفهم والنقد ، ولم يتهيب أن يقول ما يبدو له أنه حق ، وبلغ من تعويله على العقل أن صار يعتبر « في عداد المفكرين الاحرار[2] » . ولكنه سما بالعقل شأواً لا يبلغه ،

---

(١) سليمان دنيا : الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين . القاهرة ١٩٥٨ ص ٥ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٩

واقتحم به مضائق لا يقوى على سلوكها ، « فتحيف من حق النصوص ، وبالغ في تقدير قيمة العقل[١] » ، ولم يؤمن بالسلف لأن أحدهم سابق سبقاً زمانياً وحسب ، بل أراد للباحث في عقائد الدين الاسلامي ألا يتكلف له « أموراً ليست فيه ، ولا ضرورية له ، واذا رأى غيره صنع ذلك فليتبرأ منه ، وليرَ أن سبقه الزماني ليس مبرراً لضرورة التزامه برأيه ، والذب عنه ، ومهاجمة ما يخالفه[٢] » .

أما طريق النجاة التي يختطها الاستاذ الامام لسلوك الفكر الديني في الاسلام فتلخص في قوله : « والحق الذي يرشد اليه الشرع والعقل ، أن يذهب الناظر المتدين الى اقامة البراهين الصحيحة على اثبات صانع الوجود ، ثم منه الى اثبات النبوة ، ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم ، بدون فحص فيما تكنه الألفاظ إلا فيما يتعلق بالاعمال على قدر الطاقة ، ثم يأخذ طريق التحقيق في تأسيس جميع عقائده ، بالبراهين الصحيحة ، كان ما أدت اليه ما كان ، لكن بغاية التحري والاجتهاد . ثم اذا فاه من فكره ، الى ما جاء من عند ربه ، فوجده بظاهره ملائماً لما حققه ، فليحمد الله على ذلك . وإلا فليطرق عن التأويل ، ويقول : « آمنا به كل من عند ربنا » . فانه لا يعلم مراد

---

(١) المصدر السابق ص ٢٦

(٢) المصدر السابق ص ٢٣

الله ونبيه ، الا الله ونبيه . فعلى هذا المنوال يكون نسجه ، فيبوء من الله برضوان ، حيث أسس عقائده على السديد من البراهين،واستقبل الاخبار الالهية بالقبول والتسليم ، وتناولها بقلب سليم[(١)] » .

### أبو الأعلى المودودي :

وينحو أمير الجماعة الاسلامية الباكستانية ، (أبو الاعلى المودودي) نحواً « جديداً لتعليم عقائد الاسلام وأحكام الشريعة ، وهو مختلف الى حد بعيد عن طريق التعليم القديم ، وأقرب ما يكون لذوق الناس في هذا الزمان[(٢)] » . وينظر الى الاسلام أولاً نظرة وسيعة باطلاق ، ويرى أن معنى كلمة الاسلام هو الانقياد والامتثال لامر الآمر ونهيه بلا اعتراض » . وقد سميت مختلف الديانات في الارض باسمائها إما نسبة الى اسم رجل خاص ، أو أمة معينة ، ظهرت وترعرعت بين ظهرانيها ، ما عدا الاسلام ، فانما يدل اسمه على انه « طاعة لله وانقياد لامره بلا اعتراض » ، وكل من اتصف بهذه الصفة من غابر الناس وحاضرهم، هو مسلم، ويكون مسلماً كل من سيتحلى بها في المستقبل . ولا غرابة في ذلك لان « القانون الشامل الذي يستسلم له ولا ينفك

---

(١) المصدر السابق ص ٥٨

(٢) أبو الاعلى المودودي : مبادىء الاسـلام ، ترجمة محمد عاصم حداد ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٧ ص ٤ .

عن طاعته شيء في هذا الكون ، من أكبر سيارة في السماء ، الى أصغر ذرة من الرمل في الارض ، هو من وضع ملك جليل مقتدر ... فالشمس والقمر والارض مسلمة ، والهواء والماء والنور والظلام والحرارة مسلمة ، والشجر والحجر والانعام مسلمة ، بل ان الانسان الذي لا يعرف ربه ويجحد وجوده وينكر آياته ، أو يعبد غيره من دونه ، ويشرك به سواه ، هو مسلم من حيث فطرته التي فطر عليها . وذلك أنه لا يولد ولا يحيا ولا يموت ، إلا وفقاً لما وضع الله تعالى من قانون ، لولادته وحياته وموته . وكذلك كل أعضاء جسده ، لا تدين إلا دين الاسلام ، لانها لا تنشأ ولا تكبر ولا تتحرك إلا حسب هذا القانون الالهي نفسه . . . [1] » .

بيد ان الانسان ، وان كان ينقاد بفطرته الى الاسلام ، فانه مزود بالعقل وقوة الفهم والتأمل والرأي ، وهو يختار أن يكون مسلماً أو كافراً ، والمؤمن هو « كل من عرف توحيد الله ، وصفاته الحقيقية ، وقانونه ، ومجازاته لعباده على أعمالهم يوم القيامة ، وأيقن بذلك من قرارة نفسه . ومن نتائج الايمان أن يكون الانسان مسلماً ، أي مطيعاً لله . ومتبعاً لقانونه [2] » .

كانت الامم والاقوام في مرحلتها الاولى من حيث الحضارة

---

(١) المصدر السابق ص ٨

(٢) المصدر السابق ص ٢٤

والتمدين والعلم والعقل ، فجاء أنبياؤها بتعاليم وشرائع بسيطة . ولما ارتقت من هذه الوجوه وُسّع لها في نطاق تعاليمها وشرائعها ومناهجها ، ثم لم يكن الاختلاف بينها إلا بالظواهر وحسب لأن « الروح الذي يسري في جميع هذه الشرائع والتعاليم روح واحد : وهو توحيد الإله في العقيدة ، والصدق والاخلاص في العمل ، والايمان بالحياة الآخرة[1] » .

ان الايمان بأن « لا اله الا الله » يجعل الانسان متقيداً بقانون الله ، محافظاً عليه . فيكون المؤمن على يقين ، بسبب اعتقاده بهذه الكلمة ، ان الله خبير بكل شيء وهو أقرب اليه من حبل الوريد ، وانه إن أتى بعمل في ظلمة الليل أو حالة الوحدة ، فان الله يعلمه ، وأنه ان خطر بباله شيء غير جميل ، فان علم الله محيط به .. « وهذا الايمان بلا اله الا الله هو الركن المهم الاساسي من تعليم النبي (محمد) صلى الله عليه وسلم ، وهو مركز الاسلام وأصله ومصدر قوته ، وكل ماعداه من معتقدات الاسلام وأحكامه وقوانينه انما تقوم على هذا الاساس نفسه ، ولا تستمد قوتها إلا منه . ولا يبقى من الاسلام شيء بعد زوال هذا الاساس من مكانه »[2] .

---

(١) المصدر السابق ص ٤٢

(١) المصدر السابق ، ص ٧٧

لقد بني الاسلام على الايمان : ١ــ بالله تعالى وحده لاشريك له، ٢ ــ وبملائكته ٣ ــ وبكتبه ، وبالقرآن على الاخص ٤ ــ وبانبيائه وبخاتمهم محمد (ص) على الاخص ٥ ــ وبالحياة الآخرة . وانما يستلزم الايمان الطاعة ، وهذه الطاعة بعد الايمان هي الاسلام ٠ وكل مايأتي به العبد في طاعة معبودة هو العبادة . « فاذا كلمت الناس واجتنبت الكذب والغيبة والفحش والبذاءة في كلامك لهم ، لان الله قد نهاك أن تأتي بهذه الامور ، وتحريت الصدق والعدل والمعروف والخير في كلامك لهم ، لان الله يحب هذه الامور ، فكلامك هذا عبادة لله تعالى ولو كان كله عن شؤونك الدنيوية ٠٠٠ وليس الاكل والشرب والنوم واليقظة والقعود والقيام والمشي والكلام والسكوت إلا من العبادة في حياة كهذه »[1]

تلك هي العبادة بمعناها الحقيقي في نظر ( المودودي ) القائل : « ما غرض الاسلام الا ان يجعل الانسان عبداً يعبد الله مثل هذه العبادة في كل حين من أحيانه ، وقد افترض عليه لهذا الغرض مجموعة من العبادات تهيؤه لهذه العبادة الكبيرة . فكأنه ليست هذه العبارات المفروضة ، إلا بمثابة التربية للعبادة الكبرى المنشودة . فكل من يتلقى هذه التربية على أحسن وجه ، يؤدي العبادة الحقيقية على الوجه المراد.

---

(١) المصدر السابق ص ٩٨ ــ ٩٩

ومن أجل ذلك جعلت هذه العبادات عين الفريضة في الاسلام ، وقيل أنها أركان الدين [١] وهي : الصلاة والصوم والزكاة والحج وحماية الاسلام .

وجملة القول : الاسلام شريعة دائمة عالمية بيضاء ، وان قوانينها « ليست مبنية على اعراف امة خاصة أو عوائد زمن محدود ، بل هي مبنية على مبدأ الفطرة التي فطر عليها الانسان ، ولأن هذه الفطرة قائمة في كل زمان أو حال ، ينبغي أن تبقى هذه القوانين التي بُنيت عليها قائمة في كل زمن أو حال كذلك » [٢].

## - ٢ -

### النزعة العلمية

أما من زاوية النزعة العلمية و « التاريخية » ، فيمكن تعريف الدين بأنه « مؤسسة أو وضع اجتماعي يتميز بوجود طائفة من الافراد المتحدين : ١ ــ باقامة بعض الشعائر المنظمة وبقبول بعض الصيغ ؛ ٢ ــ بالايمان بقيمة مطلقة لا يعدلها شيء فيكون هدف الطائفة الحفاظ عليها ؛ ٣ ــ باقامة صلة بين الفرد وبين قدرة روحية تعلو على

---

(٢) المصدر السابق ص ١٠٠

(١) المصدر السابق ص ١٤١

الانسان ، وهـذه القدرة قد تعتبر منتشرة مبثوثة أو تعتبر متعددة أو تعتبر أخيراً أنها واحدة هي الله » . وقد تطلق كلمة دين على «منظومة فردية من العواطف والاعتقادات المألوفة في موضوع الله » . وبهذا المعنى يقول ( بوترو ) : « الدين هو ــ على وجه الدقـة ــ ما تقتضيه وجهة نظر العاطفة والايمان الى جانب وجهة نظر العلم[١] » .

غير أن دراسة الدين ، أو الشعور الديني ، والافكار المنبثقة عنه ، تشمل ميادين مختلفة ، وتضمر وجهات نظر كثيرة ، يصح حصرها ــ بايجاز ــ في وجهات نظر علم النفس وعلم الاجتماع والفلسفة والتاريخ. وهناك من يرى أن دراسة الدين من الناحية العلمية ، أي علم الاديان ، تنطوي على مجالات ثلاثة هي :

١ ــ تاريخ الاديان ، وقوامه جمع عقائد وطقوس الاديان التاريخية كافة ، أو عقائد وطقوس دين تاريخي معين ، وشرحها ومقارنته بعضها ببعض .

٢ ــ علم النفس الديني ، وهو يتناول دراسة الظواهر الدينية من الناحية النفسية .

٣ ــ الفلسفة الدينية : وتتألف من دراسة طبيعة الدين عبر الاديان. وقد يتوغل علم الاديان وراء الدراسة المنطقية المنهجية ، فيحذو

---

(٢) لالاند : المعجم التقني الانتقادي للفلسفة . مادة ( دين ) .

حذو (الفينومنولوجيا) ولا يكتفي بابراز أنماط الحياة الدينية وأشكالها بل يتعمق ظواهر الدين في محاولة فهمها فهماً صحيحياً على طريقة الفلسفة الظواهرية [١] .

ونحن سنقتصر على إلماعة خاطفة نحاول أن نحدد بها الخطوط الكبرى للنزعة العلمية والتاريخية في دراسة الدين والفكر الديني. ونبدأ بالاشارة الى رأي نفر من علماء النفس ثم نتبعها بلمحة عن نظرة علماء الاجتماع ، ولا سيما بحسب مذهب المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، ونختم بكلمة عن تاريخ الاديان .

مذهب علم النفس :

« ماذا ينبغي أن نقول عن العاطفة الدينية التي تتحدث عنها طائفة كبرى من المؤلفات والكتب ، وتعتبرها عنصراً نفسياً محدداً ؟ » . وقد أجاب ( وليم جمس ) على تساؤله هذا بقوله : « ان الباحثين في علم النفس وفي فلسفة الدين يحاولون تحديد الشعور الديني ، أو العاطفة الدينية . فبعضهم يقرّب هذه العاطفة من الشعور بالتبعية ، وآخرون يشتقونها من الخوف ، وبعضهم يربطها بالحياة الجنسية ، بينما يوحّدها آخرون بالشعور باللانهاية . ترى هل يتحدثون جميعاً عن شيء نوعي محدد ؟ اننا إذا قصدنا أن ندل بكلمة «عاطفة دينية» على جملة العواطف

---

(١) انواندر : اديان البشرية . الترجمة الفرنسية ، باريز ١٩٥٥ ص ١٤ .

التي تثيرها مواضيع دينية ، ربما لم نجد من الناحية النفسية أي شيء نوعي يقابلها . هناك خوف ديني ، وحب ديني . وفزع ديني ، وفرح ديني ، الخ بيد أن الحب الديني لا يخرج عن أن يكون حباً عادياً ذا موضوع ديني ؛ والخوف الديني ليس سوى الخوف المبتذل حين يكون موضوعه فكرة العدالة الالهية . والفزع الديني هو ذات الرعدة العضوية الشاملة التي تسيطر علينا مساء في جوف غابة مظلمة ، أو في مضيق رهيب . والفارق الوحيد بين الحالين أن تلك الرعدة تستولي علينا بسبب فكرتنا عن عالم فوق الطبيعي . وكذا شأن سائر العواطف التي يمكن ان تعمر الحياة الدينية. ومن البديهي أن في وسعنا أن نميز الانفعالات الدينية عن سائر الانفعالات أذا نظرنا اليها نظرتنا الى أحوال شعور مشخص يضاف اليها موضوع نوعي ولكننا لانجد أي سبب حقيقي يحملنا على قبول « هيجان ديني » مجرد بسيط نفرض توافره بذاته داخل كل انفعال نفسي أولي متميز ، أو نفرض ضرورة وجوده في التجارب الدينية كافة » ثم يردف قائلاً : « وكما يبدو أن ليس ثمة هيجان ديني أولي ، بل مجرد مستودع مشترك يضم الهيجانات التي تستعين بها الانفعالات ذات الموضوع الديني ، فقد يتفق لذلك ألا يوجد ، آخر الامر ، أي موضوع ديني نوعي ، ولا أي فعل من الافعال الدينية النوعية »[1] .

---

(١) وليم جمس : التجربة الدينية . ترجمة أبو زيت ص ٢٥ .

على هذا النحو ، يعتبر ( وليم جمس ) أن من المتعذر تمييز عاطفة دينية نوعية ، وتحديد مواضيع دينية نوعية حقاً ، ويرى أن من الواجب الاقتصار على دراسة التجربة الدينية بوصف ظواهرها النفسية واطلاق نعت « ديني » على « انطباعات الفرد وعواطفه وأفعاله من حيث أنه يعتبر نفسه على صلة مع مايبدو له أنه إلهي » . أما « الموضوع الالهي » فانه « ما يشغل منزلة الصدارة في سلّم الوجود والقدرة » .

والدين هو اذن « موقف جدي قد يكون موقف الصرامة أو يكون موقف الحنان ، ولكنه موقف غريب عن موقف اللامبالاة من جهة ، وعن موقف الثورة المتمردة الملحدة من جهة أخرى » .

وقد درس فريق كبير من علماء النفس الشعور الديني ، ووجد بعضهم أن هذا الشعور يشبه لدى الاطفال العاطفة الدينية لدى الانسان الابتدائي . فالعالم في نظر الطفل يتجلى تجلي شخص من الأشخاص . وتبدو له الطبيعة وادعة أو غضبى شأن الأشخاص الذين يشاهدهم حوله . وهو لا ينظر الى التجربة التي يمكن أن نسميها « صوفية » ، أي تجربة حضور اللامرئي ، نظرته الى تجربة حضور شيء ، بل تجربة حضور شخص . وهذه التجربة تفترض ازدواج الشعور من جهة ، كما تشترط من جهة أخرى فراغاً انفعالياً يملؤه الطفل باضفاء عواطفه على موضوع لا مرئي خارجه ، تلك العواطف التي تماثل شعوره نحو شخص عزيز يتعذر عليه أن يبثه إياه .

ويرى الاستاذ ( بيير بوفه ) Pierre Bovet أن دراسة التجارب الدينية لدى الطفل تقود الى تمييز جذور العاطفة الدينية عن سائر العواطف الشخصية . ويتضح منها ان الخوف والحب هما الاساس الرئيسي لعاطفة الدين ، وانهما ينفردان بأن جذورهما راسخة كل الرسوخ في النفس الانسانية ، وبانهما يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بميول أولية أو غرائز ، لاغنى عنها في استمرار النوع البشري : غريزة حفظ البقاء ، وغريزة التناسل . فاذا نظرنا الى رأي ( هوفدينع ) القائل بان قوام الدين حفاظ على بقاء القيم ، وهو رأي فلسفي في الواقع أكثر منه حيوياً ، ألفينا الحفاظ على بقاء القيم إنما يتعلق بالوظائف التي تحققها هاتان الغريزتان في صعيد الحياة[١] .

## مذهب علم الاجتماع :

آمن فلاسفة القرن الثامن عشر بأن الدين « الطبيعي » هو جملة العقائد القائلة بوجود الله وصلاحه . وبروحانية النفس وخلودها ، وبأن الفعل الاخلاقي الزام يوحي به الضمير ، ونور « باطني » يهدي الانسان سواء السبيل . وقد بدا لهم أن الديانات الوضعية من اختراع الكهان الذين استثمروا سذاجة المؤمنين ، واستغلوا سرعة تصديقهم ، فلفقوا الديانات تلفيقاً لابتزاز المال واستثمار السلطة والنفوذ .

---

(١) بيير بوفه : العاطفة الدينية وعلم نفس الطفل ، ص ١٧ .

غير ان علماء الاجتماع المحدثين ينظرون نظرة مباينة حقاً . فهم ينكرون جواز أن تبقى مؤسسة لا تستند إلا الى الكذب والزيف وأن تستمر وتدوم زمناً جد طويل ، وأن ترفل الى اليوم في بحبوحة حيوية عظمى . وعندهم أن الأديان تستند الى الطبيعة حتماً . ولولا ذلك « لاعترضت سبيلها مقاومة قاهرة يتعذر التغلب عليها » . أجل ان العقائد والطقوس الدينية قد تبدو في بعض الاحيان غريبة تبعث على الخيبة اذا لم يتقيد المرء إلا بالظاهر الحرفي ، فيميل عندئذ الى عزوها الى لون من ألوان الشذوذ والانحراف . ولكن من الضروري أن يتجاور الباحث ظاهر الرمز ليبلغ دلالته الصحيحة ، ومعناه العميق .

والواقع أن ديناً من الأديان لا بد وأن يستجيب لبعض الحاجات الانسانية الثابتة ، وعندئذ يتعذر على الباحث أن يقول ان هذا الدين مين كله . فهناك اذن عنصر حقيقة يبطن ظاهر كل دين ، مهما بدا هذا الدين غريباً معقداً متخلفاً . ولا بد من معرفة هذا العنصر للاطلاع على الوظيفة النافعة التي تقوم بها الاديان في المجتمع .

لنقف الآن لحظة أمام مذهب المدرسة الاجتماعية الفرنسية ، مدرسة ( دوركهايم ) — ( هالفاكس ) .

ثابت أن الديانات الراهنة تختلف بعضها عن بعض أشد الاختلاف . ومصدر هذا الاختلاف انها نمت وترعرعت في مجتمعات يتفاوت تعقدها بين كثرة وقلة . غير أن الدين ، كل دين ، لابد وأن يتكيف

مع نمط المجتمع الذي ينتشر فيه . فاذا تعمقنا طبيعة دين من الأديان جاز أن نبلغ في الوقت ذاته جوهر الدين بوجه عام .

هناك طائفةمن العوامل تحملنا على ترجيح دراسة الديانات البسيطة. منها أولاً أننا لانستطيع فهم الديانات الحديثة إلا اذا تتبعنا طريقة نشأتها وتدرج ظهورها التاريخي . لذا يجب البدء بالبدء . أي العناية بدراسة أبسط دين نستطيع معرفته . ثم ان مؤسسات المجتمع الابتدائي أقل تعقداً من أوضاع المجتمعات الراقية، وهي أقرب الى الدراسة المشخصة، وان أثر الأفراد فيها أقل منه في مجتمعاتنا النامية . أضف الى ذلك أن المجتمعات الابتدائية قليلة الاتساع ، بطيئة التغير . ومن النادر أن نلفى في المجتمعات المتقدمة تماثلاً فكرياً وأخلاقياً يشبه ما نلفاه في المجتمعات المتخلفة . كل شيء في المجتمع الابتدائي مشترك بين الجميع ؛ الحركات تتبع نمطاً معيناً واحداً ، والناس جميعاً يقومون بالحركات ذاتها في ذات الظروف ؛ وانما يترجم هذا التماثل بالسلوك تماثلا في الفكر .. الاساطير الواحدة تتكرر ، والطقوس الدينية تتكرر ، والتكرار في الحالين لا يبتره ملل . ولما يتح بعد للتخيل الشعبي ، ولا لتخيل الكهان ، ان يصبح مرهفاً . ولم تظهر بعد أسباب نماء الحلل الكمالية ، الحلل الثانوية اللاحقة التي تستر الجوهر الرئيسي الاصيل البسيط ...

غير أن سؤالاً تمهيدياً لا بد وأن يُطرح في منطلق هذه النظرة الاجتماعية العلمية ، وهي : ما الذي يضفي على بعض العقائد الاجتماعية

ثوب العقيدة الدينية ؟ ما ذا تعني كلمة دين ؟ .

لقد أجاب علماء الاجتماع بتعريف أول موقوت يقتصر على تبيان بعض الاشارات الخارجية الظاهرة التي يسهل ادراكها ، ويمكن بها تمييز الحوادث الدينية عن سائر الحوادث الاجتماعية . ولكنهم بدأوا بنقد الآراء التي أدلى بها أسلافهم ، ومثلا رأي (سبنسر) و ( ماكس موللر ) القائل بأن كل دين يربط الانسان بعالم ما فوق الطبيعة ، ويتألف ، بالدرجة الاولى ، من الجهد الرامي الى بلوغ ما يتجاوزنا والاعراب عنه .

أجل ان لعاطفة السر دوراً مهماً في بعض الديانات ، ولا سيما في الديانة المسيحية . ولكن علماء الاجتماع يلاحظون أن هذا الدور لم يظهر في مختلف مراحل التاريخ المسيحي . بل ان فكرة ما فوق الطبيعي لم تظهر بوجه عام إلا في وقت جد متأخر من تاريخ الاديان. ان هذه الفكرة ليست غريبة عن الشعوب الابتدائية وحسب ، بل انها غريبة أيضاً عن سائر الشعوب التي لم تبلغ درجة معينة من ثقافة الفكر . والحق أننا لا نذهل من ذلك اذا تعمقنا الوقائع وعرفنا أن الانسان الابتدائي يحسب أن من الطبيعي تماماً أن يؤثر في عناصر الطبيعة بتأدية أصوات وحركات ، ويؤثر في الافلاك بمنع جريانها أو يستعجله ، وفي السماء لاستدرار المطر أو حبسه ... وانه لينظر الى الطقوس التي يستخدمها لاخصاب الارض واخصاب الانواع الحيوانية

التي يتغذى بها ، نظرة تبدو له عقلية كنظرة الانسان الحديث الى أساليب الزراعة العلمية . وقد ألف الابتدائي القوى التي يسخّرها لمآربه كما ألف علماء الطبيعة اليوم تسخير قوى الثقالة والكهرباء ... أضف الى ذلك أن الارتقاء الى مفهوم ما فوق الطبيعة يستلزم البدء بمعرفة ما هو طبيعي أولا . ولكن هذا التفريق بين الطبيعة وبين ما فوق الطبيعة حادث متأخر حقاً . انه نتيجة انتشار العلوم الوضعية. لقد كان الابتدائيون يجهلون فكرة النظام الطبيعي ، ولا يعرفون مبدأ التقيد ، ولذا نجدهم لا ينظرون الى المعجزات التي كانوا يعزونها الى آلهتهم نظرتنا الى المعجزات بالمعنى الحديث . بل الأمر ، كل الأمر ، أنها كانت تشدههم ولكنهم لا يرون فيها أي سر من الاسرار. فاذا قيل ان الناس تخيلوا الكائنات الدينية لتفسير ما يبدو لهم مباغتاً أو استثنائياً أو غير سوي، لزم أن نجيب بالنفي لأن الآلهة كانت تصلح، في الأغلب ، لتفسير الامور الشاذة الغريبة المنحرفة باقل من صلاحها لتفسير سير الكون سيراً طبيعياً ، وتفسير حركة النجوم ، وتعاقب الفصول ، وانتظام دارة النبات ، واستمرار الانواع في الوجود ... وعلى هذا فان الكائنات المقدسة لا تقوم بدور سلبي يبعث الاضطراب والخلل ، بل انها كانت تؤدي رسالتها الماثلة في المحافظة على جريان الحياة على وجه سوي ايجابي . ومن هنا نعلم ان فكرة السر لم تشغل منزلة رئيسية إلا في فئة قليلة من الديانات المتقدمة . ولذا

فان هذه الفكرة لا تكفي لتعريف الدين بوجه عام .

وثمة من يرى أن كل عبادة دينية تتجه الى إله ، أو الى آلهة . ولذا فان بين فكرة الالوهية وفكرة الدين علاقة وثيقة تجعل من الجائز أن نعرّف الدين بأنه « الايمان بالآلهة » . أجل ان أرواح الاموات ، والأرواح كلها على اختلاف مراتبها وأنواعها ، هي موضوع عبادة . وبذا يصح تعريف الدين ، في حده الادنى ، بأنه الايمان بكائنات روحية ، أي بكائنات واعية وشخصية الى حد كبير أو صغير ، ولها مواهب رفيعة مميزة .

غير أن علماء الاجتماع يلاحظون أن ثمة جماعات متدينة كبرى لا تعترف بإله ولا بروح . هناك — بعبارة أخرى — أديان بدون آلهة . مثال ذلك : البوذية . ان البوذي يستهدف الخلاص من عالم هو عالم دائم الجريان ، وجريانه مصدر ألم وشقاء ؛ ولكنه لا يعتمد إلا على نفسه لتحقيق هذا الخلاص . فهو إذن لا يصلي الى إله ولا يتهجد ، وانما ينطوي على نفسه ويتأمل . ولم يتميز ( بوذا ) في بادىء الأمر إلا بأنه أوتي من الحكمة حظاً أوفى . وقد غدا قديساً فيما بعد ، وصار أتباعه يمجدون ذكراه وحسب ، لانه حين دخل ( النيرفانا ) لم يبق في وسعه أن يحدث أي تأثير في مجرى الحوادث الانسانية .

أضف إلى ذلك أن بعض الديانات المؤلهة تضمر طائفة كبرى من الطقوس البريئة حقاً من فكرة الآلهة أو فكرة الكائنات الروحية .

فللقربان في الديانة ( الفادية ) قوة ذاتية لا يشفع بها أي تأثير ديني . وقد ذهب بعض الباحثين الى أن الذبيحة أصل الآلهة ، كما هي اصل البشر ايضاً . وهذا يعني ان بعض الطقوس قد توجد بدون أن توجد آلهة ، كما أن بعض الآلهة تنبثق عن بعض الطقوس . وهذه الطقوس تظل في جميع الأحوال ذات صبغة دينية . ولذا فان فكرة الآلهة والارواح لا يمكن أن يُحدد بها الدين .

فاذا بحثنا الآن عن سمة مشتركة تضم خصال العقائد الدينية كلها ، حتى الاعتقادات التي تترسب في حلة دينية متردمة : مثل اعياد الشجرة او حفلات التنكر ، والاعتقاد بالمردة والعفاريت .. وجدنا ما يلي : « ان كل عقيدة دينية تفترض تصنيف الاشياء ، الاشياء الواقعية والاشياء المثالية ، الى نوعين متقابلين ندل عليهما بكلمتين متميزتين هما : المقدس وغير المقدس ... وينبغي الا تقتصر دلالة الاشياء المقدسة على الكائنات الشخصية التي تسمى آلهة او ارواحاً وحسب ، بل ان صخرة او شجرة او ينبوعاً او حجراً او قطعة خشب ، او بيتاً من البيوت ، بل ان كل شيء يمكن ان يكون مقدساً . وقد تكون الطقوس ، اية طقوس ، مقدسة ... فهناك كلمات واقوال وصيغ مقدسة لا يجوز ان تنطق بها شفاه المؤمنين . ولكن ما الذي يميز هذه الاشياء المقدسة عن الاشياء العادية او غير المقدسة ؟ هل يرجع ذلك الى سموها على الاشياء العادية ، وسموها بوجه خاص على

الانسان ، وتميزها بمنزلة اعلى ، وسلطان اعظم ؟ ان خضوع شيء لشيء آخر لا يكفي حتى يكون الثاني مقدساً بالاضافة الى الاول : العبيد يخضعون لأسيادهم ، والرعايا لملكهم ، والجنود لقائدهم ، والطبقات الدنيا للطبقات الحاكمة . ولكننا لا نقول إلا مجازاً اذا قلنا ان الملك او السيد او القائد ... يتصفون بصفة قدسية في نظر العبيد او الرعايا ... بل ان الانسان لا يشعر دائماً بأنه تبع الكائنات المقدسة ، ولا تبع الآلهة عينها . « الا يضرب المرء التعويذة اذا لم يرضَ عنها ؟ ... الا يلقي عند الاستمطار الاحجار في النبع او في البحيرة المقدسة حيث يفترض سكنى إله المطر ؟ .. » .

انما تحتاج الآلهة الى الانسان احتياج الانسان الى الآلهة ، لأن الآلهة تموت بدون قرابين واضاحي . والحق ان المقدس يعلو على العادي : ولكن الفارق ليس فارق منزلة ، بل فارق نوع . وبذا يتضح تمايزهما وتباينهما . انهما شيئان مختلفان . ولئن وجدنا تبايناً عظيماً بين اشياء كثيرة من اعتبارات مختلفة ، فان التباين بين المقدس وغير المقدس ينفرد بصفة خاصة هي انه مطلق . يقول ( دوركهايم ) : « ليس في تاريخ الفكر البشري مثل آخر على مقولتين تتقابلان تقابلاً كاملاً تاماً ... حتى ان تقابل الخير والشر لا يذكر حيال هذا التقابل ، لأن الخير والشر نوعان متضادان من جنس واحد ، هو الاخلاقي .. اما المقدس والعادي فهما اشبه بجنسين مختلفين » . فاذا اراد امرؤ

الانتقال من احد هذين العالمين الى العالم الآخر وجب موته ثم ولادته من جديد . وانما يتم هذا الموت والبعث بالطقوس التي تتبع في حفلات الالحاق او التبني او التعميد . وبذا نفهم امتناع قيام تماس بين الاشياء المقدسة والاشياء غير المقدسة ، ويتضح سبب التحريم وضرورة اتخاذ قيود خاصة عند الاضطرار الى اقامة ضرب من العلاقة بين النوعين المذكورين . « ان الاشياء المقدسة هي الاشياء التي يعزلها التحريم عن سواها ويحميها . وان الاشياء غير المقدسة هي التي ينطبق عليها التحريم لتظل على مسافة من الاشياء المقدسة » . وبذا يمكن تعريف الدين بانه « جملة متماسكة من العقائد والطقوس التي تتصل بالاشياء المقدسة »[١] .

غير أن هذا التعريف ناقص لأن للسحر كذلك جملة من العقائد والطقوس : ان للسحر اساطيره وعقائده وحفلاته وقرابينه وصلواته ، بل ان الكائنات المقدسة ذاتها ، ولا سيما أرواح الاموات ، والشياطين ، هي في الغالب موضوع مشترك بين طقوس الدين وشعوذة السحر .

---

(١) ليس من غرضنا مناقشة هذا التعريف هنا ، ولا تبيان رأينا في سائر الاراء « العلمية » و « التاريخية » التي نشير اليها . وغاية مانرمي اليه اظهار منحى هذه البحوث . انظر : الدكتور محمد عبد الله دراز : الدين ( بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان ) القاهرة ١٩٥٢ حيث يناقش المؤلف بعض هذه الاراء وينتقد بوجه خاص مذهب المدرسة الاجتماعية الفرنسية .

« الساحر يبتهل الى الالهة الرسمية كما يبتهل الى الهة شعب غريب في بعض الاحيان . مثال ذلك : سحرة الاغريق الذين كانوا يتوسلون الى الالهة المصرية أو الاشورية أو اليهودية . وربما غدت الآلهة القومية ذاتها موضوع عملية سحرية : فقد استخدم السحرة المسيحيون العذراء والمسيح والقديسين .. » ولكن السحر لايختلط بالدين . بل ان الدين ينفر من السحر كما ينفر السحر من الدين . الساحر يدنس الاشياء المقدسة . ويقلب معنى الحفلات الدينية رأساً على عقب . فاذا شئنا تمييز الدين عن السحر وجب ان نلاحظ ان الدين ، كل دين تاريخي ، لابد وان تكون له « ملة »[1] أو « كنيسة » سواء خضعت هذه « الملة » الى رئاسة كهنة أو لم تخضع .

بيد ان الدين ، في جميع الاحوال ، لايتجلى الا حيث تشاهد حياة دينية تشمل مجتمعاً معيناً . أما السحر ، فان عقائده ، على الرغم من انتشارها في طبقات شعبية واسعة ، لاتثمر ارتباط الاتباع بعضهم ببعض ، ولا تؤلف بينهم ، ولا توحد قلوبهم في مجتمع واحد ... للساحر زبائن ، ولكن ليس للسحر « ملة » . ومن الجائز أن يجهل زبائن السحر بعضهم بعضاً ... ولو اتفق ان اجتمعت كلمة السحرة فتكتلوا

---

(١) يرجح الاستاذ مصطفى عبد الرزاق باشا ان يدل بكلمة « ملة » على معنى « كنيسة » نقلا عن شرح السيد الجرجاني الذي ألمعنا اليه . (انظر كتاب : الدين والوحي والاسلام ، القاهرة ١٩٤٥ ) .

في جماعات أو جمعيات ، لظل الساحر بوجه عـام أقرب الى العزلة والانزواء ، لايطالب حياة المجتمع ، بل يفر منها ، ويبتعد عنها ...

وعلى هـذا النحو نصل الى تعريف الدين ، في رأي المدرسة الاجتماعية ، بما يلي :

« انه منظومة متماسكة من العقائد والطقوس المتعلقة باشياء مقدسة ، أي باشياء مفصولة ، محرّمة ، وان هذه العقائد والطقوس تؤلف بين قلوب اتباعها جميعاً في اطار اتحاد معنوي يسمى ( ملة ) »[١]

مذهب تاريخ الاديان:

الاديان الراهنة ، قديمها وحديثها ، أشكال مختلفة من الدين ، الدين بالذات . ومن شأن الدين أن يلازم الطبيعة البشرية ، ويبدو خصلة من الخصال التي ينفرد بهـا الفكر الانساني ، حتى يظهر من العسير أن نفرض وجود مجتمع غابر خلو من التدين الا اذا اعتبرناه متسماً ــ واعضاءه ــ بالبلاهة أو بالعجز . وفي وسع الباحثين في الدين أن يهدفوا الى تفحص العاطفة الدينية ، والشعور الديني ، بغض الطرف عن الالوان الدينية المختلفة ، فيفرضون أولاً ان الفكر البشري يقف موقف الحياد حيال الديانات الراهنة ، ويسعى الى دراستهـا دراسة

---

(١) دوركهايم : الاشكال الاولية للحياة الدينية . ص ٦٥ .

موضوعية ، فيعتبرها أشكالاً متباينة عن عاطفة التدين، ويحاول ايضاح نشأتها التاريخية ، وتبيان أثرها في منحى تطور النوع البشري . ولا تذهب مثل هذه الجهود سدى لان دراسة الدين في اطار التاريخ تعين الانسان على فهم الكون من جهة ، وتعين الفيلسوف ، بوجه خاص، على فهم الانسان .

والواقع ان للدين تاريخاً هو تاريخ الاديان. فمهما أوغلنا في الرجوع الى الماضي وجدنا ظل الالهة حيثما نكتشف تراث الانسان . وقد نشأ الدين ، في كل زمان ومكان ، عن شعور الناس بالحاجة الى البحث عن تركيب يقيم الانسجام بين الانا الشخصية وبين العالم الخارجي ، بل يقيم الانسجام ، بصورة أدق ، بين هذه الانا وبين القدرة التي يعزى اليها توجيه الاشياء جميعاً ، بل وتوجيه المصير الانساني الخاص.

وبعبارة اخرى ، يسعى الفكر البشري الى أن يتحد اتحاداً متسقاً بالروح السائدة التي يحسب انه يستشفها خلال الاشياء، وفوق الاشياء، ويزيد اقبال الانسان على محاولة هذا الاتحاد المرموق كلما عظم شعوره بالرفاه الخاص ، وبراحة خاصة ، وبفرح سري عميق ، من جراء وعيه بهذا التركيب . ويظل الامر صحيحاً ولو تمثل الانسان الروح — أو الارواح — الآلهية في صور تخيفه ، وتخيل وسائل الاتحاد بها على نحو مفجع رهيب .

نقول الروح — أو الارواح — الالهية ، لان الروح التي يسعى

الانسان الى أن يتحد بها بالدين قد تبدو في حلة الوحدة ، أو في حلة تعبير جمعي عن عدد من الارواح يكبر أو يصغر . ومن شأن تاريخ الاديان ان يدرس الوقائع الدينية « دراسة مقارنة انتقادية »[١] ترمي الى استجلاء نقاط الافتراق والاختلاف مثلما ترمي الى الكشف عن نقاط الاتفاق والنماء . انه « دراسة علمية موضوعية تتناول أديان العالم المختلفة ، الغابرة والحاضرة . غرضها دراسة هذه الاديان في ذاتها اولاً ، والعمل ثانياً على كشف ما بينها من تشابه وتباين ، بغية الوصول الى دراسة الدين بذاته ، أي مميزات العاطفة الدينية »[٢]. وقد نما تاريخ الاديان وازدهر في اواخر القرن التاسع عشر بوجه خاص ، وواكب نموه وازدهاره نمو وازدهار ابحاث اخرى مثل التاريخ العام ، والآثار ، وعلم الاجتماع . ولا يزال تقدمه اليوم مطرداً يؤيد رسوخه ويزيد اتصافه بالصفة العلمية بعد ان اعرض منذ عهد بعيد عن المسائل الميتافيزيائية مثل مسألة أصل العاطفة الدينية ومصيرها وافاد من تقدم سائر العلوم الانسانية ولا سيما من طرائق الفلسفة الظواهرية ( الفنومنولوجيا ) .

ومن العلوم ان « الفنومنولوجيا » — بالاصل — دراسة وصفية خالصة تتناول الظواهر التي يجدها المرء في تجربته المباشرة . وقد

---

(١) جان باروزي : مسائل تاريخ الاديان ، باريز ١٩٣٥ ، ص ٣٧ .

(٢) ا . رويستون بيك : معجم الاديان (الاقتباس الفرنسي ، باريز ١٩٥٤)

استخدم تاريخ الاديان هذه الطريقة منذ زمن قريب لايسبق الربع الثاني من القرن العشرين. وتتميز «الفنومنولوجيا» بمحاولة تجاوز الظواهر أو الحوادث الدينية للكشف عن البنية، أي عن التجربة الرئيسية التي تهيمن على تجلي هذه الظواهر، وتجسد هذه الحوادث أو الوقائع، بوعي أو من غير وعي.. فهي اذن تغض الطرف عن العناصر التأريخية والمكانية جميعاً (أي انها بحسب تعبير «هوسرل»: «تضع العالم الخارجي بين قوسين»)، ولا تنظر الى الضروب المختلفة لتجلي «حال نفسية» الا على اعتبارها وجوهاً كثيرة من «نمط» واحد. انها تجاوز تنوع المذاهب والاساطير والشعائر لتعيد بناء تجربة نمطية تجثم وراءها. فهي تعيد ـ باعتبار ـ بناء موضوعها في الذهن بناء فكرياً. مثال ذلك تجاوز المذاهب الغنوصية، لاعادة بناء المذهب الغنوصي بالذات، أو تجاوز مذاهب السيمياء من حيث نموها التأريخي لتدرك البنية العقلية لدى السيميائي... وعلى هذا النحو تقوم «الفنومنولوجيا» باختزال ذهني وتعيد بناء مواد التاريخ بناء فكرياً في الذهن، وما ان تبلغ بغيتها حتى يصبح من الجائز بعدئذ تفسير جريان هذه المواد أو الوقائع التاريخية على ضوء «بنيتها الذهنية».

وصفوة القول: ان معرفة الدين ودراسته تتيحان للانسان أن يفهم العالم والكون، ولكن دراسة الاديان وتاريخها تتيحان للفكر البشري ان يفهم الانسان. وقد جرت العادة بتقسيم الاديان الى فئتين

كبيرتين هما : فئة الديانات الموحدة التي لاتقر الا بآله واحد ، وفئة الديانات التعددية والمشركة . وهذا يعني ان الانسان يفهم الدين على نحو يتعلق ، الى حد كبير ، حتى في العصور الاولى ، بالفكرة التي يتصور بها العالم ، على اعتبار أن العالم ينم عن روح أو عن أرواح . ولما كانت الفكرة التي راودت ذهن الانسان خلال زمن طويل انما هي فكرة محدودة جداً ، وبعيدة كل البعد عن الاتساق ، ولما اضطر الانسان الى أن ينتظر قروناً كثيرة حتى يتمكن من الارتقاء الى مفهوم الكون المنظم الخاضع في كل مكان لقوانين واحدة ، والذي يكشف دائماً عن وحدة عليا وراء تنوع الحوادث تنوعاً لا نهائياً ، لذا لم يكن بالمستغرب أن يسبق التعدد التوحيد .

وان الناظر في تاريخ التعدد أو الشرك ليرى أن هذا التعدد لم يكن منذ أول نشأته مشفوعاً بهذه الصور الفنية الشعرية التي قد نعجب بها حين نتأمل الاساطير الاغريقية أو المصرية أو الهندية . بل ان الدين — في الاصل — كان يكتفي بكائنات اكثر تواضعاً وأعظم قرباً من من الانسان، مثل الاشجار والصخور والينابيع أو الحيوانات التي كانت تثير دهشة الانسان من حيث قوتها ، أو طرافتها ، أو روعة غريزتها . ثم غدت المواضيع الضوئية تستأثر بانتباه الانسان بوجه خاص ، مثل الفجر ، والشمس ، والقمر ، فكان من ذلك اذني

درجة من درجات الدين الطبيعي ، تلك التي يطلق عليها اسم النزعة الطبيعية الاولى ·

فاذا أردنا أن نفهم سبب اقتصار الانسان الابتدائي على هذه الديانة الصبيانية وجب أن نذكر أن الانسان كان لايزال على درجة عظيمة من الجهل تتيح له أن يجسد الكائنات التي لا نعتبرها نحن سوى أشياء أو بهائم ، فينظر هو اليها نظرته الى كائنات واعية مفكرة مريدة شخصية .ذلك أنه كان يجهل تمييز الشخص عن الشيء ، بل كان يرى أن كل شيء شخص ، وان كل ما كان يرقب أن يكون مصدر نفع أو ضر يبدو أنه روح مشخصة يشعر نحوها بالاحترام أو بالخوف ، بالحب أو بالنفور · ولا تحسبن أن الدين يتجلى في منظومة عقائد ورموز وطقوس خلال مرحلة طفولة الانسانية ، بل انه كان لايزال غير مستقر ولا متسق ؛ وكان يتحول تحولاً مطرداً بحسب الانطباعات الفردية وبحسب طبيعة المكان.

ولم يكسب الدين صفة الثبات والاستمرار الا تدريجياً بتأثير عطالة العادة وسلطة رؤساء القبيلة وقيام تقاليد موروثة · وقد أخذ الذهن البشري يوسّع آفاقه قبل ظهور العلم ، أي علم ، فانتقلت نظرة الانسان من الشجرة الى الغابة ، ومن الغابة الى النبات ، كل نبات ؛ وانتقلت من النبع الى النهر ، ومن النهر الى البحر ، كما انتقلت من الصخرة الى الجبل ، ومن الجبل الى سلسلة الجبال ، والى الارض ؛

ولم يقف ذهنه عند الفجر أو الشمس أو القمر ، بل انتقل الى النجوم والسيارات بوجه خاص ( اذ تتمتع السيارات بحركة ظاهرية أعظم مما تظهر عليه النجوم أو الكواكب الثابتة ) ، بل انتقل الى السماء بجملتها،وتحدث ذلك كله الى خياله ، ورسم أنماط عبادته ، ولم يعد العالم المرئي ،من خلال هذه الحوادث الكبيرة والصغيرة ، الا تكتلاً واسعاً مؤلفاً من أشخاص اوارواح تعلو على الانسان فيعبد الآنسان سلطانها.

وعلى هذا الاساس الطبيعي ظهر نوع من الانشطار يتميز بأهمية قصوى في تاريخ الاديان ، وكأنه يطابق استعداد الشعوب المختلفة لبلوغ منزلة الحضارة والتمدين . فكان أن أمكن :

١ – اعتبار ان روح كل شيء اوكل موضوع معبود هي مستقلة كل الاستقلال عن شكلها المرئي الظاهر ، والاعتقاد بان في وسعها ان تغادر هذا الشكل وتعود اليه ، او ان تحيا وتعمل بدونه ، شأن الانسان الذي يستطيع ان يترك ثوبه او يرجع اليه او يهمله . وعلى هذا النحو لم تبق العبادة وقفاً على الحوادث بقدر تعلقها بالارواح التي توحي بفكرتها ، والتي يتصورها المؤمن على انها هائمة في المكان ، تتبع اهواءها ، كما يتصور بعض الناس في ايامنا المردة والجان . هذه الديانة تسمى الاحيائية ، او دين الارواح . ومن الملاحظ ان هذا الدين ما زال سائداً في الجماعات التي ظلت في المستوى الابتدائي ، مثل زنوج افريقية ، والسكان الاصليين في الامريكتين ، وسكان

اوقيانوسية الأصليين، والاسكيمو ،واضرابهم٠٠٠وفيوسع تحريات العلم الحديث ان تساعد اليوم على التأكيد بان الدين الاحيائي كان هو دين اسلافنا في العصر الحجري . وقد ارتبط هـذا الدين في كثير من الاحيان بالايمـان الراسخ ببقاء الروح البشرية حية بعد الموت • وكانت الحياة الآخرة تشبه أعظم الشبه الحياة الدنيا في نظرهم . ولذا كانوا يدفنون مع الميت اسلحته وحلاه وحصانه وعبيده ونساءه • وكـانت الروح البشرية بعد الموت بمثابة الارواح الالهيةالتي تعمر الفضاء • ولذا غدا من الممكن عقد الرجاء على اشبـاح الموتى أو خشيتها ورهبتها ، وباتت عبادة الجدود أو الاموات وثيقة الارتباط بعبادة أرواح الطبيعة في الديانات الاحيائية .

وثمة نتيجة اخرى تلازم الديانة الاحيائية وهي الايمان بالسحرة ، أي بقدرة فريق من الناس على ان ينفردوا باتصالهم المباشر بالارواح ، فيسخروا قواها العالية على وجه خارق يتبع اهواءهم ومشيئتهم .وحين أراد الاحيائيون أن يكفلوا حماية روح أو أكثر من الارواح التي يحسبون انها تشغل الفضاء ، حبسوا تلك الروح أوالارواح في اشياء يمكن حملها ونقلها من مكان الى آخر ، فنشأت عن ذلك نزعة التعويذية الحقيقية ، التي تجعل العصا المنحوتة على شكل غريب ، الحجر أو القوقعة الشاذة ، أو أعظم حيوان أو نتفة وبر ، بل تجعل أي شيء من الاشياء بمثابة تعويذة تقي المؤمن من الوسواس ، ولا يشترط

لذلك الا أن تؤثر التعويذة في خياله الطفولي الساذج

٢ — على الرغم من تمييز الروح الشخصية عن الحادث المرئي الذي يكشف عنها ، واعتبار ان لهذه الروح قدرة على الحركة الحرة التي قد تبيح لها ان تظهر في أشكال تختلف اختلافاً كبيراً عن شكل ذاك الحادث المرئي ، فقد امكن الحفاظ على علاقة رئيسية وثيقة تقوم بين الحادث وروحه ، حتى صارت طبيعة هذه الروح وصفاتها وتاريخها وصلاتها تُحدد منطقياً بظواهر الحادث عينه الذي يفترض أنها تحييه . مثال ذلك : قصص ( آبولون ) و ( هرقل ) و ( برسه ) الخ ، وهم آلهة النور في الاسطورية الاغريقية ، فان مبدأهم الرئيسي كان يمثل دائماً في طبيعة الشمس المرئية ، كما ان الاساطير المتصلة بـ ( جوبيتر ) تنم كلها عن فكرة السماء الصافية التي كان يجسدها . وبهذه الصلة الثابتة الدائمة بين الارواح والحوادث تتضح نظرة الفكر الانساني الى الطبيعة نظرة « درامية » نشأت عنها الخرافات والاساطير . وقد تجلت هذه النظرة المتسمة بأنها فلسفية عضوية الى حد كبير لدى شعوب قديمة بلغت دور الحضارة والتمدين مثل الشعوب الهندية والفارسية واليونانية واللاتينية والشعوب التي حذت حذوها كالسلت والجرمان... ووجدت ، من ناحية اخرى، حضارة قديمة في شرق ( اسية ) انبثقت عن مدنية الصين التي كان دينها يربط عقائد احيائية بيّنة تماماً ( عبادة الارواح والجدود ) بضرب من الاسطورية الطبيعية ( الاعتقاد بان

كل شيء صادر عن اتحاد السماء بالارض ؛ وان الامبراطور هو ابن السماء ، كما أن قوانين الدولة ثابتة لاتتغير شأنها شأن قوانين الكون).

وليس من غرضنا أن نفصل الكلام على مختلف الديانات الشهيرة في التاريخ ، مثل الديانة ( الفادية ) التي حملها الغزاة الفاتحون الى الهند وكان عمادها ( الفيدا ) أو الأناشيد المقدسة التي تبشر بعبادة الفجر والفرقدين والرياح الخ ، ومثل البراهمانية ، أو الديانة الفارسية القائمة على نزاع إله النور والخير مع إله الديجور والشر ، ومثل الديانه الاغريقية ـ اللاتينية ذات الاسطورية التعددية الشعرية ، ومثل الديانات الجرمانية والاسكندنافية والسلافية والسلتية التي تحكي ، على منوال سمج ، ديانة الاغريق ـ اللاتين ...

كما ان المجال لا يتسع للبحث في الديانات التي كانت تسود شعوب الجزيرة ومصر وسورية ، أو كانت تسود السكان الأصليين في ( امريكة ) مثل ديانة الشمس في ( المكسيك ) وديانة الاسطورية المشركة لدى هنود الـ ( بيرو ) ...

بل الثابت ان تطور الفكر الديني ، وهو بالدرجة الاولى نتيجة تطور الفكر البشري بوجه عام ، انما قوي بالكهنوت ، وشرعت خطاه النبوة . فالكهنوت مؤسسة تدعو الى الاعتراف بان لبعض الاشخاص صلة مباشرة صميمية بالآلهة ، وان هذه الصلة تسمو بهم الى منزلة وساطة لاغنى عنها بين الآلهة وبين سائر الناس ، وان هؤلاء

الوسطاء وحدهم قادرون على تبليغ رسالة الآلهة. الكاهن يلبس ثوب القداسة، ويربط الانسان العادي بالكائن الالهي، سواء عن طريق الذبيحة التي لا تقبل إلا اذا قام الكاهن بشعائرها، أو عن طريق الغفران الذي لا يصح الا اذا نطق به فم الكاهن. ومن شأن الكهنوت أن يكون وراثياً، أو انتخابياً، أو يكون مفتوحاً أمام الجميع بعد اجتياز مرحلة تبني وإلحاق، ولكن الكهنوت في كل الاحوال كان يعمل على تركيز التقاليد وتثبيتها وحفظها ونقلها؛ وقد أدى، بهذا الاعتبار، خدمة جلى في نشأة المدنية ونمائها.

والنبي، وان كان كالكاهن وريث الساحر الابتدائي، فانه يتميز بفرديته وبأنه ملهم عارف ينظر الى المستقبل ويتنبأ به؛ وقد كانت العرافة، وكان التنبؤ بالغيب، أهم خصال النبي في الفترة السمجة الاولى. ولما ارتقت نزعة النبوة، وعظم نقاؤها، صحبها الوعظ الحماسي، والارشاد الاصلاحي البليغ، فصارت العامل الاول في التقدم الديني.

ولما كانت أشكال الديانات التعددية المشركة هي بالدرجة الأولى أشكال ديانات «قومية» محلية، وكان نماء الفكر البشري آخذاً بالعمق وبالاتساع، وجب أن تتكشف نقائص الشرك الاخلاقية والعقلية والدينية إن عاجلاً أو آجلاً، ومرد هذه النقائص كلها استناد الشرك الى عبادة الطبيعة المرئية. ونتج عن ذلك أن بات من الضروري ظهور ديانات تتصف بأنها أكثر مواءمة لحاجات الضمير الديني المتطور من

الناحية الاخلاقية والعقلية ، وقد تجلى هذا العصر الجديد في **البوذية** من جهة وفي **الديانات الموحدة** من جهة أخرى .

البوذية — في الاصل — اخلاق أكثر منها ديناً . وهي تنطلق من معارضة الطبيعة الحسية ، وترى أنها وهم ، أو كالوهم ، وان على الانسان أن ينشد السعادة العظمى الماثلة في انقطاع الاحساس التام ( النيرفانا ) . بيد أن تطور هذه الديانة أدى الى تأليه ( بوذا ) عينه ، واعتبار رئيس كهنة البوذية في الـ ( تيبت ) ، الـ ( دالاي — لاما ) ، تجسده الدائم .

أما الديانات الموحدة فهي ثلاث : اليهودية والمسيحية والاسلام . وهناك من يضيف اليها نزعة التأليه الفلسفي التي نادى بها بعض الفلاسفة والمفكرين أمثال ( روسو ) و( فولتير ) و( ديدرو ) و( الموسوعيين ) ، وأضرابهم . غير ان هذا التيار الفلسفي أعجز من أن يحقق القوة العضوية الناظمة التي تميز الديانات التاريخية الشعبية .

ان في العقل البشري ميلا الى التوحيد ، فهو يطلب دائماً الوحدة وراء التنوع . ولذا نشاهد بعض المفكرين الذين رقوا بقوة عقولهم وحدها الى مفهوم إله واحد ، على الرغم من وجودهم في البيئات المشركة الهندية أو اليونانية ( اناكساغور ، سقراط ، أفلاطون الخ ) بل ان الديانات المشركة ذاتها كانت تنظم « مجمع الآلهة » الخاص بكل ديانة منها على نحو أن يشغل المنزلة العليا إله يُعتبر أعظم الآلهة طراً ، وأشدها بأساً وسلطاناً ( براهما ، هرمز ، جوبيتر ، الخ ) . وبهذا

الاعتبار كانت تلك الديانات عينها تمجد مبدأ الوحدة .

بدأ شعب اسرائيل حياته الدينية بالتعدد والشرك . وكان تدينه يتميز بضآلة الاسطورية التي تصحبه . وقد انتهت حوادث تاريخية كثيرة ، يطول شرحها ، الى فرار اليهود من ( مصر ) بقيادة زعيمهم ( موسى ) ، محررهم ومنقذهم . فأقاموا في أرض ( كنعان ) يجمعهم نظام اتحادي يضم اثنتي عشرة قبيلة يؤلف بينها حزب قومي عماده عبادة ( يهوه ) وحده ، وهو إله السماء الغيور المنتقم الجبار ؛ إله يأبى أن يشرك به ، وإن اعترف بآلهة صغيرة أخرى دونه . والواقع ان الديانة اليهودية انتظمت بين القرنين السابع والخامس قبل الميلاد في ظل شريعة وأخلاق ، وصار لها دكاترة وأحبار وشرّاح ووعاظ وقضاة . وظهرت ، من ثم ، فكرة المسيح المنتظر والقيامة والبعث .

ظلت الديانة اليهودية ديانة قومية خاصة بشعب الله « المختار » . فجاءت المسيحية ثم الاسلام للقضاء على هذه النزعة الضيقة والاستعاضة عنها بدعوة عامة تشمل البشر جميعاً . وقد استمدت المسيحية قسطاً وافياً من قوتها وقدراً عظيماً من تأثيرها وجاذبيتها ، استمدت ذلك من شخصية ( يسوع الناصري ) ، تلك الشخصية الرائعة التي رحب بها تلاميذه اليهود واعتبروا أنها هي المسيح المنتظر ، فكانت تلك المسيحية ديانة توحيد تلح على إقامة صلة دائمة مستمرة بين ( الخالق ) وخلقه ، بين الله والانسان . وفضلاً عن ذلك ، بدت المسيحية

ـ كالبوذية ـ ديانة شفاعة أو خلاص : فهي ترسم أمام الانسان طريق صلح أخلاقي يقوم بينه وبين الله . وقد انتشرت بين اليهود أولاً ، ثم في الامبراطورية الرومانية ، وتجلت في حلة جماعة منظمة باسم ( الكنيسة ) التي طمحت الى الوحدة . ولكن الوحدة بين الشرق والغرب لم تلبث أن انقسمت الى ( الكنيسة اليونانية ) والى ( الكنيسة اللاتينية ) ثم انقسمت المسيحية الغربية في القرن السادس عشر الى ( الكاثوليكية الرومانية ) والى ( البروتستانتية ) ؛ ومن الجائز ارجاع بذرة هذا الانقسام الى التعارض القديم الذي كان ماثلاً بين نزعة الكهنوت ونزعة النبوة في عصور التدين القديم .

وهناك باحثون يعتبرون ان الاسلام هو ـ منطقياً ـ الأخ الاكبر للمسيحية وان تأخر عنها زمنياً بستة قرون . وقد دعا الرسول العربي الى الايمان بإله واحد ، واتجه بدعوته الى البشر قاطبة ، ووجد من الطبيعي تماماً أن يرث الارض كلها عباد الله الصالحون ، وان من واجبهم القضاء على الوثنية ، وتقويم ما أصاب التوحيد اليهودي والمسيحي من اعوجاج . وكان القرآن بالنسبة الى المسلم ـ كالشريعة الموسوية بالنسبة الى اليهودي ـ كتاباً مقدساً يشمل النظام الديني والشعائري والمدني . ويلخص الاسلام مذهبه بأسره في صيغة الشهادتين : « لا إله إلا الله . محمد رسول الله » .

❀ ❀ ❀

في حلبة هذا الميدان الفسيح ، ميدان الدين والفكر الديني ، بمجالاته الكثيرة ، ونزعاته المختلفة ، ولا سيما نزعتيه الرئيسيتين ، النزعة الاعتقادية ، والنزعة العلمية والتاريخية ، يقف ( السير هاملتون ا . ر . جيب ) ، « أمام المستشرقين المعاصرين من الانجليز » ، واستاذ جامعة ( اكسفورد ) منذ عام ١٩٣٧ ، والاستاذ حالياً في جامعة ( هارفارد ) في الولايات المتحدة الامريكية ، وعضو المجمع اللغوي بالقاهرة ، وأحد محرري الموسوعة الاسلامية في طبعتها الاولى ، وأحد الأعضاء المجلّين في لجنة الاشراف على الطبعة الجديدة الجارية .

ولد في القاهرة ، واقام فيها فترة من الوقت ، «فتأثر بالجو الاسلامي وانجبل على السمة الشرقية[١]» وكان في عام ١٩٤٢ «من الداعين الى الوحدة العربية[٢]» . توغل في معرفة الشرق وأهله ، والاسلام ومفكريه ، ووضع دراسات كثيرة ، ومؤلفات قيمة ، نقلت الى العربية طائفة منها ، وكان أن نشرت في بيروت عام ١٩٥٤ ترجمة عربية لكتابه المسمى « الاتجاهات الحديثة في الاسلام » ، فرأينا ان نضيف الى قائمة هذه الآثار المترجمة البحوث الاربعة التي نشرها الاستاذ العلامة تحت عنوان

---

(١) الدكتور جيب : الاتجاهات الحديثة في الاسلام . تعريب : كامل سليمان . بيروت ١٩٥٤ ، تصدير ، ص ٣

(٢) نجيب عقيقي : المستشرقون ص ٩٦ .

« بنية الفكر الديني في الاسلام » ، واعتمدنا النص الفرنسي الذي نشره « معهد الدراسات المغربية العليا » بقلم ( جان وفيلكس آران ) Jeanne & Fèlix Arin

وقد حاولنا في هذا التصدير أن نرسم بايجاز القاع الثقافي الذي تنبت في تضاعيف ارجائه دراسة استاذنا العلامة ، فألمعنا الى ما أسميناه النزعة الاعتقادية ، لنظهر منحى التفكير الديني في الاسلام ، عبر العصور والمذاهب ، ونوضح التفات المفكرين المسلمين ، من الغزالي الى ابن تيمية ومحمد عبده وابي الاعلى المودودي ، الى تعريف الدين بأنه « وضع الهي » قبل أي اعتبار آخر ، وأشرنا في اطار ما أسميناه النزعة العلميةوالتاريخية ، الى اتجاه قوي ذائع في الغرب ، ينظر المفكرون خلاله الى الدين من حيث اعتباره « وضعاً اجتماعياً » بالدرجة الاولى.

وقد التقت هاتان النزعتان الثقافيتان ، النزعة الشرقية حقاً ، والنزعة الغربية ، بل احدى النزعات المميزة لثقافة الغرب الحديث ، التقتا ، كما التقت نزعات اخرى كثيرة لم يتسع لنا مجال الكلام عليها ، مع أصالة فلسفية عميقة ، ونبوغ شخصي رفيع ، في ذهن الاستاذ العلامة ، فانبثقت عنها خبرة و كفاءة لا يرقى اليها شك ، ولا يحوم حولها تردد ، وانجلت عنها آثار ومؤلفات قيمة ، ليست دراسة « بنية الفكر الديني في الاسلام » بأقلها أهمية ، ولا أدناها فائدة ، وان لم تكن بالطبع أكثرها سعة ، وأعظمها حجماً .

والثابت الذي لاريب فيه ان الباحثين الاعتقاديين لن يرضوا عن نظرة الاستاذ العلامة من حيث تفاصيلها كافة، ولكن الانصاف الذي لايعلو عليه انسان انما يقتضي أن يبدأ الفكر بتعمق وجهة النظر التي ينطلق استاذنا المستشرق منها ، ولسنا نقول بانها وجهة نظر وحيدة ، ولا بأنها يقينية اطلاقاً ، ولا بانها معصومة عن الزلل والكبوات . وانما نؤكد قناعتنا بفائدة طرح مشكلة الدين ، والفكر الديني ، على بساط البحث المتعمق النزيه ، وايماننا بأن وجهات النظر المتباينة لاتنجب ، في لقاحها ، سوى النفع الثقافي ، واليقظة العقلية ، ان كان رائدها الاول والاخير استهداف الحقيقة كل الحقيقة ، كائناً من كان قائلها . ان الحكمة ضالة المؤمن . وهي ضالة الانسان بوجه عام . ولا نحسب ضمائر البشر وعقولهم تلتقي في ميدان أرفع من ميدان تحري الحق ، وطلب الصواب ، ولو بذلت في سبيل ذلك جهود مضنية، وقامت مناقشات حادة دائبة ، قد تؤدي الى الاخفاق في بعض النقاط أحياناً ، ولكنها لن تكون ، بوجه من الوجوه ، سبيل العبث والضلال .

ويسرنا أخيراً ان نزجي الشكر ، اجزله ، الى الاستاذ الدكتور ( جيب ) ، لتلطفه بالموافقة على تعريب كتابه القيم حقاً ، وعلى نشره . وقد اذن بذلك في كتابه الرقيق الكريم بتاريخ ١٣ نيسان ١٩٥٩ ، وتفضل مشكوراً بارسال مقدمة خاصة بترجمتنا العربية ننشرها فيما

يلي . ولو جاز لنا ان نعرب في هذا المجال عن أسفهو في الوقت عينه أمنية ، لأبدينا أسفنا لشدة ايجاز بحوث هذا الكتاب ، وأفصحنا عن أملنا بان يعود استاذنا العلامة الى جولات أوسع نطاقاً ، وأغنى بثروة التفاصيل ، وان كانت على مثل سويتها العظمى من النفع والعمق.

عادل العوا

## مقدمة الترجمة العربية

طلب الي صديقي الاستاذ عادل العوا أن أكتب كلمة قصيرة اقدم بها ترجمته للقراء في الاقطار العربية ، ويسرني أن اجيب دعوته .

كتبت هذه الفصول ، لا لأجل التقرير بل لأجل التحريك ، غرضها البحث ، وأكثر اهتمامها بمواد البحث ووسائله . فان للاسلام ، شأن كل دين من الاديان ، عدة معان : منها ما هو بين الدفتين ، ومنها ما ترك السلف وتابعوهم من تراث روحاني وخلقي ، ومنها ما يختلج بين ضلوع الناس ، والناس طبقات ، وكل طبقة تنحلل في عدة طوائف وشخصيات . فكما أن صورة المادة قد تبدلت ، من حيث التحليل لا من جهة وجود المادة ، بعد أن انكشف تكونها من الذريات ، كذلك الدين عبارة مجملة تشمل على عدة لاتحصى من الاتجاهات الفردية والمناحي النفسية ، مع بقاء معناه الاصلي كوحدة لاتتجزأ .

اذن فموضوع البحث كل ما يدخل في الحياة الفكرية والعاطفية في كل طبقة منتمية إلى الاسلام ، بشرط ألا يتناسى أنها جميعاً خاضعة لسيادة المبادىء الاساسية التي وضعت في القرآن الكريم . ومن البديهي

أن الافكار التي أسست عليها هذه الفصول ليست بنات دماغ هذا المؤلف ، بل سبقني اليها ، ودلني عليها ، جماعة من المفكرين ومن أقطاب المسلمين . وقد يطول احصاؤهم فسأكتفي بذكر أحدهم بسبيل المثال ، هو الشيخ الكبير شاه ولي الله الدهلوي . ففي وظيفة الرموز الدينية المشار اليها في الفصل الثاني كتب كما يأتي في ( حجة الله البالغة ج ١ ، ص ١٢٢ ) :

« ان النبي صلى الله عليه وسلم بُعث بعثة تتضمن بعثة اخرى . فالاولى انما كانت إلى بني اسماعيل . . . وهذه البعثة تستوجب أن يكون مادة شريعته ما عندهم من الشعائر وسنن العبادات ووجوه الارتفاقات اذ الشرع انما هو اصلاح ما عندهم ، لا تكليفهم بما لا يعرفونه أصلاً » .

وختاماً وفقني الله واياكم إلى الصواب .

١٣ نيسان ١٩٥٩ — ه . ا . ر . جيب

— ١ —

# العامل الاحيائي

يتناول هذا البحث ، والبحوث الثلاثة التالية من هذه المجموعة ، تحليل المواقف الدينية الاسلامية ، والمنابع التي منها تستمد ، والمفاهيم التي تحدد تفكير المسلمين ، بوجه عام ، في موضوع الاله ، وفي كيفية تصورهم العلاقات الماثلة بين العالم اللامرئي والعالم المرئي ولن تقتصر الافكار التي سنصل اليها على هذا النحو ، لن تقتصر على مزية خاصة بالاسلام حصراً — لان طائفة كبرى من هذه الافكار ، ان لم نقل معظمها ، توجد في الواقع على وجه مماثل في عقائد أخرى — بيد أن التفكير الديني الاسلامي يتميز بتفاعل هذه الافكار أو بصياغتها . ونحن لم نذكر فيما يلي تفاصيل التاريخ والمذاهب إلا بالقدر الضروري على صورة مقدمات وجيزة وهوامش مفسّرة .

وينبغي ألا نفهم من كلمة « صياغة » ، التعريف اللاهوتي وحسب ، كما يتكشف عنه مذهب من المذاهب المنظمة تنظيماً منهجياً . بل ان من المهم أن نميز ، بادىء الرأي ، التعبير اللفظي عن الحدس أو

العاطفة الدينية من جهة ، و تعقل هـذه العاطفة أو ذاك الحدس تعقلاً صوريا بحـدود منطقية أو فلسفية من جهة اخرى ، على الرغم من أن هذا التعقل قد يؤثر من جانبه في أنمـاط الفكر وفي سبل الاعراب اللفظي عن التجربـة الدينية ، أو أنه يعمل على صب ذلك في قوالبه . ولا بد من اقامة مثل هذا التمييز في مجال القرآن ذاته ، لان التعريفات القرآنية ، والتعابير القرآنيـة ، منطلق الفكـر الاسلامي ، والعقائد الاسلامية النوعية باعتبار ، وهي من ثم منطلق صياغة هـدا الفكر ، وهـذه العقائد صياغة منهجية . غير أن التعريفات والتعابير القرآنيـة ليست في ذاتها منظومة منهجية بالمعنى اللاهوتي ، بل هي اثبات لفظي مباشر لبعض المواقف المباشرة والافكار التي تُدرك ادراكاً حدسياً . وقد آل أمر هذه المواقف والاثباتات إلى أن تستقر في القرآن وتتحلى بسلطة قصوى حتى غدت تحقق وظيفة القواعد الرئيسية التي ينطلق منها الفكر الديني لدى المسلمين بوجه عام .

ومن الجائز أن تنضوي هذه المنابع أو العناصر التي تحدد الفكر الديني في الاسلام تحت لواء عناوين أربعة هي :

١ ــ المواقف والعقائد الاولية التي رسبت في الامة الاسلامية .

٢ ــ تعاليم القرآن وأثرها والسنة المكملة لها .

٣ ــ تنهيج اللاهوتيين العقائديين للايمان والاخلاق في الاسلام .

٤ ــ أثر الجماعات الصوفية .

ولئن تعذر ، في أحوال كثيرة ، رسم خطوط فاصلة جلية بين هذه الامور ، فان التصنيف ينفع في صعيد التحليل والمناقشة ، وفي وسعه أن ينطبق على الطوائف الاسلامية الخاصة واحدة واحدة ، وهذه الطوائف قد لا تتمايز من الناحية النظرية ، ولكنها تفترق حتماً من الناحية العملية ، تفترق بدرجة التأثير الخاص بكل من هذه العوامل الاربعة .

وبما ان كل مناقشة من هذا النوع تستلزم بالضرورة أن تتخللها بعض المواقف الشخصية والتقريبات الدقيقة فان ثمة أفكاراً عامة وآراء لا بد من أن تظهر في هذه المقالات بين الفينة والفينة . وعلى الرغم من حلة التأكيد المطلق التي تعرب عن ذلك فان من الواجب ألا تعتبر تلك الافكار بمثابة تأكيد عقائدي ، بل ان ينظر اليها على انها مقدمات تساعد القارىء على أن يلمّ بوجهة نظر المؤلف ، ويقدّر الاراء التي يفصح عنها ، وينقد هذه الاراء .

ان كلمة « اسلام » تعرب في هذه البحوث ، اول ما تعرب ، وبصورة رئيسية ، عن تصور الحياة تصوراً دينياً . ومهما يكن امر العناصر والعوامل الثانوية التي قد يضمرها التصرف الديني والاجتماعي فان النواة أو العامل التركيبي انما هو المعنى الصميمي لمغزى وجود الحياة الارضية وأغراضها الاخيرة ، على الرغم من تباين أشكال التعبير.

ولا ينكر امرؤ من الذين حاولوا ادراك مواقف دينية لاناس

بعدت نظرتهم الى الكون بعداً كبيراً عن نظرتنا ، وتحورت بتأثير تقليدمغاير تحوراً كلياً أو جزئياً ، لا ينكر البتة صعاب هذا المسعى . ولكن الصعاب تعظم بوجه خاص بالاضافة الى الفكر الغربي الحديث. ذلك ان الدين ، حيث يوجد كقوة مشخصة ذات نجوع روحي ، انما يقتضي رياضة ملكة ادراك حدسي ، ووثبة الفكر خلال المعطيات وطرائق التحليل العقلي والمنطقي ، بل تجاوزها ، حتى يدرك مباشرة، وبتجربة مشخصة ، عنصراً من عناصر طبيعة الاشياء التي يعجز العقل عن وضعها وعن تحديد هويتها . انما « الايمان الثقة بما يُرجى ، والايقان بامور لا تُرى[1] ». أما الانسان الغربي الانموذجي ،وارث الفكر العقلي الانكليزي وقيم القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر ، وقد تحورت عقليته بذلك ، أو تبدلت بالفكر الالماني والقيم الالمانية قبل قرن ونصف قرن ، هذا الانسان الذي اخذ يشعر ، بعد فطام ملكة حدسه واهماله الشديد ، بالنفور ، اعظم النفور ، من الاعتراف بوجود ملكة حدسية ، وبات عاجزاً عن الاقرار بها وتصورها عملها . وبذا ندرك انحراف حكمنا الديني عن محوره انحرافاً جدياً عظيماً .

بيد ان الحدس ذاته ، على اهميته القصوى في الحياة الدينية ، قد تحول عن محوره ايضاً ، إلا حين تطابق ماهية نظرته تفهم الاشياء

(١) رسالة بولس : الى العبرانيين ، ١٠١١ .

تفهماً عقلياً بوجه عام . وهذا التطابق سلبي جزئياً . ذلك ان تعقل الطبيعة يمنع التخيل الحدسي من اتباع اهواء تقلباته الحرة ، ويوسع نطاقه تدريجياً فيحرره من بعض المقولات الثانوية الخاطئة وهي تنجم عن جهل بالظواهر الطبيعية مثل الاعتقاد بالتنجيم وبدلالة الكسوف والخسوف . ثم ان الادراك الحدسي يؤكد ، من جهة اخرى ، افتقار المعطيات التي يتناولها العقل ويظهر نقصها واستمرار عوزها . غير ان العقل يخلص ، من جانبه ، الى تداخل ايجابي يقيمه بين اُلمثُل الدينية والاخلاقية واُلمثُل الفلسفية . فيعمد التخيل الديني ، على وجه موصول ، باقتراح اغراض جديدة يقدمها الى الفلسفة فتسعى الى تحديدها ودمجها بالعالم العقلي دمجاً متكاملاً . تلك هي وظيفة اللاهوت وجوهره ؛ واللاهوت هو الذي يحدد مجال النظرة الحدسية في كل فترة من الفترات ، وما أن يمضي زمن يطول او يقصر حتى تعود هذه النظرة الحدسية الى ترصد تجربة طريفة .

وهذا الخلاف ، بل هذا الأثر المتبادل بين الحدس والعقل ، بين العاطفة والذكاء ، او ( كما يقول الشرقيون وباسكال ) بين القلب والعقل ، انما يختفي احدهما الى حد ما وراء الآخر في المذاهب الدينية الكبرى ، وذلك بتوحيد حلتهما او بصياغتهما صياغه صورية . وهذان العنصران اللذان تؤثر جملتهما في تشكيل الحياة الدينية ، والموقف الديني ، وتحويلهما ، ينصبان في قوالب خاصة ، ويُعرب عنهما بالفاظ

رمزية معينة ، وينتهيان الى صور شائعة عقلية وتعبدية . وينشأ من هذا المركب لاهوت ، وهذا اللاهوت يسعى الى تفسير دلالة الرواسم والرموز بحدود عقلية . ولكن الرموز والرواسم ، لا اللاهوت ، هي التي تبعث عاطفة المؤمن ، وتحفز خياله . ولا يكتب البقاء لدين اذا لم تظل رمزيته مطابقة لوظيفته ؛ ومن شأن هذه الوظيفة انها لا تقتصر على ان توحي بالتقوى ، وتسيّر ارادة الأتباع ، وتوجّه فعالهم وحسب ، بل انها تتجاوز ذلك بتوسيع مدى ادراكهم الى ماوراء حدود العالم المرئي المادي .

وعلى الرغم من ذلك ، فان دلالة الرموز في المجتمع الديني ، والاستجابة العاطفية التي تثيرها هذه الرموز ، لا يقعان موقعاً وحيداً لدى جميع الاعضاء . بل ان خلافات كبيرة تظهر على العكس في هذا الصدد بين جماعة واخرى ، وبين فرد وفرد تقريباً . وكلما كبرت الطائفة عظم الخلاف بين الجماعات التي تؤلفها من حيث طراز المعيشة ، والوضع الجغرافي ، والمشاغل الاقتصادية ، ومستوى الثقافة أو التربية ، والقاع التاريخي ، والتقاليد الاجتماعية ، كما تعظم الفوارق بين المواقف الانفعالية والتخيلية والعقلية تجاه الرمزية الدينية . وان هذا الاختلاف ليستمر عبر الاجيال على الرغم من كل الجهود المبذولة في سبيل اقامة التسلسل ، وعلى الرغم من حرص المرشدين الدينيين المحترفين على تنظيم امور الطائفة وسعيهم الى توحيدها وتقوية أواصرها بحسب

انموذج مشترك من التصور والفكر والعمل . وان الامثلة التي نجدها في الطوائف المسيحية هي جد معروفة حتى ان من النافل ان نشير اليها هنا.

ولعل هذه الثنائية بين الحدس الديني والعقل اللاهوتي لا تتجلى على نحو اساسي مرئي في طائفة دينية كبرى مثل تجليها في الاسلام . فنحن نشاهدها بوضوح في مختلف المستويات المتباينة أعظم التباين ، من مستوى الاحيائية التي تقر التأويل السحري حتى مستوى التصورات الروحية السامية ، وذلك بحسب التأويل الخاص الذي يعكس ، كما يقول ( روبرتسون سميت Robertson Smith ) « عادات الفكر التي تميز مستويات النمو العقلي والاخلاقي على شدة اختلافها وتباينها » . ومن الثابت حقاً أن تعارض هذه التأويلات لا يرجع الى الظروف التاريخية التي تكتنف النمو الديني الاسلامي وحسب ، بل انه يتصل أيضاً بالوضع الداخلي في الاسلام على اعتباره ديناً حياً حاضراً .

فمن الوقائع الرئيسية المهمة في تاريخ الاسلام أنه ولد في أحضان مجتمع احيائي من نوع خاص ، هو مجتمع الجزيرة العربية القديم . ولا ريب في أن الاسلام لم ينشأ عن هذا المجتمع من حيث ولادته ونموه ، بل الامر على نقيض ذلك ، لان الاسلام كان بالدرجة الاولى ثورة على الاحيائية العربية ، ولكنه لم يستطيع في الحق الخلاص من أن يعكس الى حد ما ألوان ذاك الوسط .

هناك كتب كثيرة جليلة تناولت الاحيائية العربية من حيث سماتها

العامة ، وصفاتها المميزة . وطبيعي ان هذه الاحيائية تشترك في الخصائص التي تميز الاحيائية بوجه عام : ان حقل ما فوق الطبيعي حقل واسع السعة كلها. وان الانسان ليتصل بهذا العالم اتصالاً مستمراً في ظروف حياته اليومية كافة ، وهو يتعرض لتأثيراته على وجه دائم متواصل ، وان طائفة كبرى من اشياء الطبيعةوحوادثها لتعتبرموضع رهبة واجلال لانها ظواهر مافوق الطبيعة او ملتقى قواها . فالعرب كانوا يؤمنون بقوة سحرية تلازم الاشياء ومثلا احجار التعاويذ ، والاشجار المقدسة ، والآبار ، ويعتقدون بأن هذه القوى تسكن في الاشياء أو تكمن في بعض الكائنات ، وبين هذه الكائنات طائفة من البشر كالسحرة والعرّافين : بله الشعراء ، وقد تقطن بوجه أعم في غير البشر ؛ وهؤلاء هم الجان الذين سعى علماء الانتربولوجيا الى ان يفسروا الاعتقاد بطبيعتهم وبقدرتهم الشيطانية بارجاعه الى اصول مختلفة. ونكتفي في صدد هذا الموضوع ، وهو خارج نطاق دراستنا الحاضرة، بأن نذكر بأنه مرتبط بما وصفه ( وسترمارك ) Westermarck على انه « حوادث غريبة سحرية توحي بسبب ارادي ، ولا سيما الحوادث التي توحي بالخوف الى البشر [١] » .

ان القدرة السحرية المنبثقة عن هذه الاشياء كلها ، وعن هذه

---

(١) الشعائر والعقيدة في مراكش ، المجلد ١ ، ص ٣٨٧

الكائنات جميعاً قد تكون خيرّة فتسمى ( البركة ) ، او تكون شريرة كأثر « العين الصائبة » . ومن الجائز ان نلخص الدين العربي القديم ، في اسمج اشكاله ، بأنه الجهد المبذول للكشف عن أقوى مسالك البركة لاستعمالها ضد الارواح الشريرة التي تكيد دائماً ، وتهدد على الدوام . بيد اننا لا نملك دليلاً على وجود حفلات قدسية تطابق في الجزيرة العربية ما يماثلها لدى الرجال - الاطباء في افريقية ، **وان** يكن المعنى الاصلي لكلمة « طب » في اللغة العربية انما يشير ، فيما يبدو ، الى دلالة معنى التعزيم . كان أوج العبادة في الوثنيه العربية هو الحج القبائلي ، في اوقات معينة ، نحو حجر مقدس ، وواجب العابدين بان يراعوا قواعد معينة ، تتصل باللباس ، وحلق شعر الرأس ... الخ ، وبعض المحرمات ، على ان تنتهي الطقوس كلها بطواف شعائري حول البيت الحرام ، وذبح حيوان او اكثر على الحجر الاسود، وتناول غذاء ديني مشترك .

في ذاك العالم الذي يحبسه ما فوق الطبيعة ويضيق عليه الخناق ، كان الالهي مألوفا وقريباً جد قريب . ويبدو لأول وهلة ان ذلك نقيض اتصاف العرب بصفة واقعية شديدة تفرضها عليهم شروط حياتهم من الناحية الطبيعية وتعكسها اشعارهم . يقول ( ماكدونالد ) D. B. Macdonald : « لا يتكشف العرب على انهم ، بوجه خاص، سذّج ، سريعو التصديق ، بل على انهم عتاة ، ماديون ، بحثة ، ريبيون،

يهزأون بعاداتهم الخرافية ذاتها و بتقاليدهم ،ويميلون الى امتحان مافوق الطبيعي ـ وكل ذلك على نحو طائش غريب ، و كأنه صبياني[1] » . بيد ان التناقض ، على الرغم من ذلك ، انما هو صوري ظاهر : وماالريبية والايمان بالخرافة الا وجها واقع واحد ، تدل على ذلك امثلة كثيرة في أيامنا .

لم تكن الريبية عامة في العرب ، بل خاصة . وكان لها ذاتها حدود تحدها . فقد يتساءل العربي عما اذا كان هذا العرّاف او ذاك كاذباً مشعوذاً ، وقد يجازف بمخالفة بعض المحرمات ، ولكنه لا يشك البتة في ان وراء كل حادث مرئي يوجد حادث لا مرئي. وانا قانع بان نجاح دعوة « محمد » ﷺ ينجم ، الى حد كبير ، عن ان مستوى الفهم العقلي كان قد ارتقى لدى كثير من مستمعيه إلى درجة ان الرموز القديمة والشعائر اصبحت فارغة من معناها وقيمتها ولم تعد تروي ظمأهم الى ما يجثم وراء الحوادث الظاهرة .

اننا سنناقش في بحثنا الثاني الآفاق الجديدة التي فتحها القرآن أمام العاطفة العربية ، والتخيل العربي ، والتأثير الذي احدثه في المواقف الدينية الاسلامية . ونقتصر هنا على الكلام عن جمهرة الاعراب الوثنيين الذين قبلوا تعاليم القرآن من غير ان يهجروا تماماً عقائدهم

---

(١) الموقف الديني والحياة في الاسلام ، ص ٤ .

القديمة. وإنما أتى «محمد» ﷺ في نظرهم ،واضاف إلى جملة الاحيائية العربية ( قدرة ) رقابة عليا ، قوامها شخصية إله قادر على ما يشاء ، فعّال لما يريد . غير ان التراث العربي ظل باقياً مترسباً فيما دون هذا المنظّم الاسمي . وانا لنجد خاف طلاء اسلامي كثيف ، إلى حد كبير أو صغير ،استمرار الايمان بالسحر وبقوة الجن الخارقة ، وهي في اكثر الاحيان قوة شريرة ماكرة ، ونجد الاعتقاد بالقرينة أو بالروح الخفي الملازم لكل فرد ، وبسائر العقائد المماثلة ؛ كل ذلك بقي حياً مترسباً ليؤثر تأثيراً جدعظيم في افكار المسلمين في موضوع العالم ، ولا سيما ( ولكن ليس حصراً ) لدى الجماهير الشعبيةغير المتعلمة .وقد حلل ( ماكدونالد ) ذلك أنصع تحليل في محاضراته حول ( الموقف الديني والحياة في الاسلام ) .

وقد كان من المتوقع ان ينتج عن خروج الاسلام والعرب من الجزيرة العربيةوانتشارهمافي آسيةالغربيةوفي الفرس،وعن الاحتكاك بشعوب ذات ثقافة قديمةوبتراث ( زرادشت ) و (يسوع)و(يونان)، كان من المتوقع ان يتضاءل أثر الاحيائية العربية .غيران هذاالموضوع لما يدرس بعد دراسة متعمقة . وكل حكم يمكن اطلاقه في هذا المجال انما قيمتهقيدة انطباعات شخصية. غير أن بعض الحوادث تبدوواضحة جلية ؛ ذلك اننا نجد لدى هذهالشعوب ايضاً ، على الرغم من العبادات والديانات الرسمية ، حاملاً كبيراً جداً يضم الطقوس والشعائر القديمة

والاعتقادات الشعبية ذات الاصل الاحيائي ، وهو حامل مترسب . ولما كانت هذه العقائد والطقوس تضاد جمله الافكار الاسلامية والعربية ( ومثلا بعض الطقوس القديمة في موضوع الخصب لدى تلك الشعوب الزراعية ) ، فان بوتقة التراث الاسلامي العربي صهرتها في الواقع وأتت عليها لدى اولئك الذين اعتنقوا الاسلام . ولكن التيارين امتزجا وشد أحدهما أزر صاحبه في المجالات التي كان من الجائز فيها اتساق تلك الطقوس مع الاحيائية العربية ، ومثلاً الايمان بالتنجيم.

وقد تلت عقب الغزو العربي الاسلامي فترة ثلاثة قرون بقي خلالها التوسع الجغرافي الاسلام ، على شدة نشاطه ، مستقراً بصورة عملية ، فاتيح بذلك الزمن الكافي والفرص المؤاتية لتأويل المواقف الدينية وعقائد المهاجرين من الاصل العربي وكذلك مواقف وعقائد الشعوب الذين اختلطوا بهم ونشأت الامة الاسلامية في العصر الوسيط ، وقام إبان هذه القرون ، وبعد حقبة طويلة من المناقشات اللاهوتية ، ضرب من التوازن ، وصيغ ( اللاهوت الاسلامي ) بحدود منطقية عقلية ، وبذا اعتدلت الى حد ما كفة تأثير الخرافات السمجة .

ونجم عن ذلك في الوقت عينه رجحان الجانب العقلي في الدين على الجانب الانفعالي . فاضطر اولئك الذين كانوا يعارضون نزعة اللاهوتيين العقلية الى تأليف جماعات غايتها ايقاظ التجربة الحدسية بالعنصر اللامرئي ، العنصر الالهي في الاشياء ، والحض عليها ، وقد اقتصرت هذه الجماعات

الصوفية او الفرق الدينية في بادىء الامر على الآفاق المحددة بالقرآن وبالسنة الاسلامية . ولكن الحافهم المتزايد في التقرب الى مافوق الطبيعي الذي كان يكتنف وجودهم من كل صوب انما ساقهم الى ورد منابع اخرى ينطوي بعضها على العقائد القديمة وطقوس الجاهلية. وقد شملت كلمة ( صوفية ) بدء من القرنين الحادي عشر والثاني عشر، جانباً كبيراً من المواقف الدينية ، جانباً يمتد من التكامل السامي بالروح ، وهو شبيه بالمستوى الذي بلغته سائر الاديان، حتى يبلغ صنع الخوارق المحض الذي اوسع له الاسلام المجال في الظاهر .

وفي تلك اللحظة بالذات انتشرت الموجة الثانية الكبرى من موجات التوسع الاسلامي في آسية الوسطى والهند واندونيسية وفي افريقية فدخلت في الاسلام شعوب ذات اديان وعبادات سابقة تختلف اعظم الاختلاف عما يماثلها لدى شعوب اسية الغربية ومصر . وقد كانت تلك الاديان الغابرة إما احيائية تماماً كما هي الحال لدى الزنوج والاتراك ، واما احيائية مصبوغة بصبغة هنديه كما في الهند وسومطرا وجاوا . فنجم عن ذلك بالضرورة دعم قوي جداً للتراث الاحيائي الذي كان لايزال مترسباً في الاسلام الشعبي . وبديهي ان العبادات الوثنية المتأصلة لدى زنوج افريقية الغربية مثلا لم تكن تسيغ أن تذوب بسرعة ، بل لم يكن من اليسير محوها ، شأنها شأن العبادات الوثنية التي لم تمح محواً تاماً لدى الطوائف الزنجية حتى تلك التي كانت تعيش في

امريكة قديماً . ولما تم الى حد كبير اعتناق الاسلام بنتيجة نشاط الجماعات الصوفية ، لا اللاهوتيين السنيين ، حصل لون من الاتساق اقر قسطاً وافياً من الافكار الاحيائية القديمة وتركها فعّالة في حياة المؤمنين الجدد وفي تفكيرهم .

غير أن الوقائع ستبدو لنا اكثر تعقيداً حين نناقش اثر بعض الفرق الصوفية في بحث قادم . ومن الخطأ كل الخطأ ان نخلص الى القول بان الاسلام لم يكن سوى حجاب يستر عقائد احيائية قديمة . وقد يتفق ان يكون ذلك صحيحاً الى حد كبير في ادنى درجات السلم ، بدليل امثلة كثيرة لاتزال راهنة لدى الشعوب ذات الموقع المتطرف . غير ان ثمة . الى جانب هذه الشعوب ، سلسلة من الدرجات التي تطابق احوال نفوذ أوسع ، وتأثير انجع ، للمذهب الاسلامي ، وللتربية الاسلامية .

ومن الضروري ان نميز هنا العقائد الاحيائية عن لرموز الاحيائية. فكل دين حي يحتفظ ( بل ربما يجب عليه ان يحتفظ ) ببعض الرموز التي تتصل ، في الاصل ، ببعض الطقوس والعقائد الاحيائية . وقد احترست العقول الدينية الكبيرة من ان تهدم ، خلال النمو الديني ، الرمزيه التي تنفع في بعث المركب التخيلي الذي منه تنبثق الرؤية الدينيه الحدسية . ولكن اصحاب هذه العقول يسبغون على تلك الرموز تأويلاً جديداً يغير دلالتها الروحية والعقلية ويبدّلها تبديلا تاماً فيسموبها

الى مافوق تراثها الاحيائي . فهذا التمييز المطلوب يقوم اذن بين الذين مايزال الرمز الاحيائي يحمل في نظرهم ارتباطات احيائيه ، وبين اولئك الذين اكتسب الرمز لديهم دلالة جديدة أسمى . ومن أسمج الاراء المادية ان نفرض ان كل رمز يحمل دائماً ،وبالضرورة،ارتباطاته الاولى . وعلى هذا فان اجلال الحجر الاسود في الاسلام ، وهو رمز احيائي بالاصل ، قد انتقل لدى «محمد» ﷺ فاصبح طقساً مرتبطاً بعبادة آله واحد كما نقلت « ذبيحة القداس» المسيحية قرابين (الهيكل) والعشاء القدسي الوثني .

ومما لاجدال فيه أن بعض المواقف والعقائد المشتقة من الاحيائية الاولية مايزال راسباً في بنية الفكر الديني لدى الشعوب الاسلامية كافة . وقد ايدت هذا الرأي الكتب الكثيرة التي تبحث العقائد الشعبية لدى مسلمي افريقية الشمالية ومصر وسورية واندونيسية تأييداً كبيراً . ويكفي ان نذكر هنا بعض الملاحظات غير المطبوعة في صدد الاسلام في الهند، وقد كتبها قبل ثلاثين عاماً تقريباً السير (توماس ارنولد) Sir Thomas Arnold ، وهو عالم لايمكن ان يتطرق الشك الى معرفته لطول احتكاكه بمسلمي الهند وتعاطفه مع الاسلام وحرصه على الحق على الرغم من ان بعض العادات التي يشير اليها قد يحتمل بالطبع ان تكون قد زالت وامحّت منذ ذلك العهد .

« ان الهند الاسلامية ملأى بهذه الرواسب على الرغم من الجهود

الموصولة التي يبذلها علماء السنة المسلمون لانتزاعها . فهناك أولاً الرواسب الناشئة عن العبادات المحلية والتي لاتزال تجعل بعض المعابد تعتبر بمثابة مراكز عبادة دينية وان تغير اسم الاله او القديس بزوال العقيدة السابقة امام انتصار العقيدة الجديدة . وهذا الامر مألوف في المعابد البوذية الواقعة في شمال غربي الهند كما انه مألوف ، على سلّم اوسع في كشمير .

« بيد أن ثمة رواسب خارج هذه العبادات تتميز بعدم السعي إلى تمويه الصفة الحقيقية للعبادة أو للعقيدة الهندية . ففي الهند الغربية مثلاً يقصد المسلمون من أبناء الطبقات الكادحة ، كالبنائين والباعة والجزارين و « البساتنة » وأضرابهم ، يقصدون علناً بزيارتهم الآلهة الهندية ويقدمون لها النذور ، ولا يرتادون المساجد الا لماماً ، ويقومون نادراً بطقوس الاسلام ، ماعدا الختان . وهم يرتدون ثياب زملائهم القدامى من ابناء تلك الطبقة الهندية ، وذلك في بلاد يترجم اختلاف العقائد فيها عادة بتنوع الملبس . ان معظمهم يؤمن بالآلهة ( ساتفال ) Satval ، الآلهة التي تحدد مصير الطفل في الليلة السادسة من مولده . وهم يؤمنون ايضاً بالآلهة ( مارياي ) Mariaï ( أي الام ــ الموت ) ، وهي تعبد للخلاص من الكوليرا . كما انهم يؤمنون بالآلهة التي تحرس الحقول وهي الآلهة ( ماهاسوبا )

Mahasoba ، فيقدم لها المزارعون دجاجة او ماعزاً وقت الحصاد او في مطلع موسم الحرث .

« اما الآلهة ( سيتالا ) Sitala التي يخشاها الجدري ، فهي آلهة تعبدها أفقر طبقات الهند جميعاً . وتتجلى هذه العبادة لدى النساء بوجه خاص . حتى ان الام المسلمة في قرى ( بنجاب ) الشرقية من تلك الطبقة تشعر بانها جازفت مجازفة جنونية ، وعرّضت حياة ابنها الى الخطر ان لم تكن قد تقدمت بالقربان الى تلك الآلهة.

« وفي (بنغال) يشترك في عبادة الشمس مسلمون يقدمون الشراب ويريقونه فعل الهنود انفسهم. كما ان المزارعين المسلمين يذبحون الذبائح قرباناً لآلهة القرية قبل بذر الارز . وفي البنغال ايضاً يلتقي الهنود والمسلمون احياناً في معبد واحد، ويبتهلون الى معبود واحد، باسماء مختلفة احياناً . مثال ذلك الـ ( ساتيا نارين ) Satya Narain الذي يطلق عليه المسلم البنغالي اسم الشيخ ساتيا Satya Pir . وكثيراً مايشاهد مسلمون في مقاطعة بنغالية هي (سونتال بارغاناس) Sonthal Parganas وهم يحملون الماء المقدس الى معبد الآله ( بيدياناس ) Baidyanath ، ويعمدون الى سكب الماء في كنفه لانه يحظر عليهم دخول المعبد ذاته . ومما تجدر ملاحظته اسهام المسلمين من الطبقة الدنيا اسهاماً كبيراً في العيد القومي للهنود البنغاليين ، عيد ( دوركا بوجا ) Durga Puja ،

حتى ان شعراء مسلمين نظموا القصائد ، وقرضوا الشعر على شرف تلك الآلهة » .

وينشأ عن استمرار هذه الاعتقادات الخرافية مقتضيات ينساها غالباً الباحثون في اوربة الغربية وامريكة الشمالية، أو أنهم لا يعيرونها اهتمامهم . ولئن استطاع الذين توصلوا ، في الاسلام او خارجه ، الى فهم الظواهر الطبيعية فهماً اشد تعقلاً ،استطاعوا ازدراء تلك المقتضيات واغفالها ، فانهم يغفلون بذلك النتائج المضمرة ، والتأثيرات الكامنة، ومن البديهي ، أولاً ، وجود قرابة بين هذه المواقف والافكار وبين الاحيائية العربية الوثنية . وان وضع الاسلام الحالى ووظيفته في هذا المضمار هما – من الناحية العملية – على ما كانا عليه في زمن «محمد»(ص). وليس ثمة أية جدة او غرابة : بل ان في الامر مثلاً معاصراً صارخاً يبين استمرار المسائل المتماثلة التي عرفها المسلمون خلال العصور . وينجم عن الحوادث التاريخية والجغرافية ان الاسلام، سواء من حيث اصوله او من حيث آخر تطوراته ، مضطر الى ان يناضل نضالاً مباشراً موصولاً ضد الفكر اللاعقلي الخاص بالاحيائية البسيطة نضاله ضد الريبية والبدع الدقيقة الناجمة عن الطماح العقلي ، شأن ما اعترض سبيل المسيحية .

غير ان الخرافات المذكورة لا تمثل تراث الاحيائية الوحيد ، وليست هي باعظم الرواسب خطراً . ويكاد من التافل ان نلح في عصرنا

الحاضر على ان الحامل الاحيائي لا يقتصر حصراً على الشعوب التي تعتنق الاسلام . بل ان الاحيائية ، بما تنطوي عليه من مخاوف ولا ـــ عقلية وقوى متخيلة، انما توجد في نطاق (تحت ـــ الشعور) الخاص بكل دين تاريخي، لانها جزء محتوم من تراث الانسانية، تراث خمسمائة الف سنة ترقد وراء خمسة آلاف سنة هي عمر النمو الديني. ان وظيفة الدين الاولى ان يهذب ، ويضبط ، البقايا الاولية المترسبة ، وهي تعمر قاع وجودنا الواعي . ولولا التوجيه الديني لظلت اندفاعات الرواسب ذاتية فوضوية ؛ ومن شأن الدين ان يسيطر عليها ويوجهها جهة اغراض ذات تمركز ذاتي ادنى ، وتتبدل المخاوف اللاعقلية التي ترين بثقلها الشديد على المواقف الاحيائية فتتحول الى اجلال ديني واخلاقي . وكلما سما الديني وكان من درجة « أعلى » ، أي اكثر اتصافاً بالصفة الكلية في مجال الفكر ، سلخ عن التخيل اهتمامه بالتمركز الذاتي حيث تتمتع الرواسب الاحيائية بذروة قوتها ، وعرج به الى اغراض كلية .

ولكن الدين لا يستطيع تحقيق ذلك الا لانه ينبثق هو عينه من حياة التخيل ، ويظل جزءاً رئيسياً من اجزائها . ولئن كان في وسع العقل ان يدعم ، وهو في الواقع يدعم ، رقابة الدين على تلك الاندفاعات ، فان العقل يعجز عن إلجام هذه الاندفاعات عجزه ايضاً عن تحويلها ؛ لان حياة التخيل مستقلة عن العقل . وقد دلت كل

التجارب التي قامت الى اليوم ، تجارب محاولة العقل ان يضطلع وحده بهذه الرقابة ، على ان تلك الاندفاعات التخيلية اذا لم تنسب في تيارات تخصبها قوى الدين و نظرته الداخلية، لا تلبث ان تتفجر لدى الشعوب كافة في هيأة اشكال عنيفة متقلبة تتصل ، على الرغم من جهد العقل ، باكثر الرموز لاعقلية ٠

ان ديناً من الاديان الحية حقاً لم ينس وظيفته في تصعيد ما تحت الشعور ولم يهملها . فالمسيحية كانت ، ولا تزال ، تلحف على مذهب الخطيئة الاصلية . وعلى الرغم من ان الاسلام يرد رسمياً تلك العقيدة كعقيدة . فان فكرة النفس الامارة ، النفس الجيّاشة بالغرائز الجامحة ، تملأ شعب الادب الديني والاخلاقي جميعاً ٠ ولما كان الاسلام ، ابان وجوده كله ،منخرطاً في النضال العنيف ضد الاحيائية البسيطة ، فان استمرار هذا الصراع قد نحا ، بصورة موصولة ، بمحاور حياته وبآفاقه الدينية في منحى اتجاهات تختلف عن اتجاهات المسيحية اختلافا كبيراً في بعض الاحيان .

بيد أن هذا النضال من جهة،واستمرار امتصاص الاسلام للمؤمنين الجدد القامين من جو احيائي من جهة اخرى ، قد أسهما في بقاء الاعتقاد الشديد بواقع العالم اللامرئي وبقربه معاً ٠ وعندما تحررت قوى التخيل من أسر المخاوف اللاعقلية ومن التمركز الذاتي الوضيع،

ووعت رقابة ذلك العالم ورضخت لها ، فازت في قلب الاسلام بمرتبة عالية من النفوذ ومن الاشراق الحدسيين . اضف إلى ذلك ، من ناحية ثانية ، ان غدا هذا الكسب قاعدة انطلاق قوى العقل انطلاقاً مماثلا بنتيجة الجهد الهادف الى فهم الحقائق المدركة على هـذا النحو فهماً أتم وأعمق .

★ ★

## - ٢ -

# محمد والقرآن

ذكرنا في الدراسة الاولى أن الاديان العربية القديمة اصبحت تقصر ، بتعاويذها القبلية، عن ارضاء حساسية الطماح الديني لدى كثير من العرب ، قبل بدء دعوة « محمد » ﷺ عنها · تدل على ذلك قرينة واضحة هي إهمال المعابد المحلية وازدياد الاقبال على الحج الى معابد مركزية تقدسها جماعات القبائل ، ( ومن أهمها الكعبة في مكة ) · وقد زاد في الرغبة عن الاديان القبلية حضور الحشود إلى هذه المعابد المشتركة ، واسهامها في طقوس عبادة واحدة ، فنشأت لديها عاطفة حماس ديني ؛ وقضى الاشتراك في المعبد الاعتراف بآلهة مشتركة على الرغم من أن طقوس الحج في الاديان القديمة ما زالت تحتفظ ، فيما يبدو ، بالصفة الاحيائية ، وبالارتباطات الاحيائية · ومن البديهي - بالاعتماد على قرائن كثيرة - بسائق تأثير ما تسرب من اليهودية والمسيحية أو بسائق تأثير اسباب اخرى - ان قام يومئذ في الجزيرة العربية اعتراف عام بآله أعلى ، يطلق عليه اسم غامض هو ( ال - لاه ) ، الاله ، ( وبالاختصار : الله ) ·

تتجلى اهمية ذلك في ايضاح ان دعوة «محمد»(ص) قد سُبقت ( كما يبين من المماثلة التاريخية ) بتطور فكري ، وبنوع من البشرى الانجيلية ولكن من الجلي أيضاً ان مفهوم ( اله ) اعلى كان لا يزال غامضاً مبهماً ، تكتنفه خرافات احيائية ، ولا ينطوي على اضمار أي مفهوم اخلاقي او لاهوتي ، ولا يتضمن أي تصور لحياة اخرى .

وقد تمثلت الثورة التي جاء بها « محمد » (ص) في تنقية تصور الله من شوائب الاعتبارات الطبيعية ، والنظر الى هذا التصور على أنه لا يدل على الاله الأعلى وحسب، بل على الاله الوحيد، خالق السموات والارض ، ومن فيهما ، وما بينهما، آله الناس والجان ، وهو في الوقت عينه الحاكم الاخير الذي يحاسب البشر والجن على خصالهم واعمالهم.

على هذا النحو ارتقى الافق الديني العربي ، دفعة واحدة ، الى مافوق الاشياء المرئية جميعاً ، الاشياء الارضية او الشخصية، ووصل الى كائن لا مرئي ، متعال ، قادر على كل شيء . ولكن ذلك لم يكن كافياً بالطبع . لان بقاء هذا التصور عن الاله في ذاك المستوى الرفيع الجديد ، وهو يعلو اعظم علو عما تخيله الفكر العربي من قبل ، انما يستلزم ، ان صح القول ، ان يُدعم بهيكلة من الافكار ومن المواقف الدينية الملائمة . وتلك هي في الواقع المشكلة العظمى التي اعترضت سبيل « محمد » (ص) ، كما اعترضت سبيل أعاظم الذين شقوا سبلاً جديدة في عالم الفكر . ذلك انه كان ينبغي بناء جملة حياة دينية وفكر

ديني لشعب بأسره . ولم يكن هذا البناء ضرورياً بالنسبة الى سائر العرب وحسب ، بل انه كان ضرورياً ايضاً ، وضرورياً اولاً ،بالنسبة الى « محمد » (ص) نفسه : ان البناء ، في نظره ، كان يتجه ، على رغم ذلك ، من الاعلى الى الادنى ؛ فقد انطلق من تصور الله على انه الحاكم الاعظم والخالق القادر على كل شيء، واخذ حدسه يجول خطوة خطوة خلال جميع الدرجات التي كان لابد من ان يتبعها الآخرون في سيرهم الصاعد حتى يشاركوه ، في النهاية ، قناعته .

أما شهادة بناء الفكر الديني على هذا النمط ، واداته ، فيمثلان في القرآن ، وله وجهان : الاول سلبي قوامه محو العبادة الاحيائية والقضاء على الاعتقاد بارتباطاتها كلها ، والآخر الاستعاضة عن ذلك بتأويل الكون وما فيه تأويلاً إلهياً ايجابياً . ومن الجائز ان نميز ، الى حد ما ،هذين الوجهين في التعاليم القرآنية . فمنع نذر بعض الحيوانات، ومنع اللعب بأسهم الميسر ، هما مثلان خالصان على الوجه الاول ، والالحاح الشديد على تأكيد ان الله خلق العالم ، هو مثل محض تقريباً على الوجه الآخر .

بيد ان الوجهين يتمم احدهما صاحبه في معظم الاحيان.فاذا رجعنا الى النظرية التي ذكرناها في الدراسة الاولى وجدنا ، بالاتساق معها ، أن ذاك الاسلوب لم يكن الاسلوب الطبيعي وحسب ، بل الاسلوب الوحيد الناجع حقاً . ذلك ان « محمداً » (ص) ، شأنه شأن « دكاترة »

الدين ، لم يحاول ان يفرض على ذهن معاصريه جملة افكار معقدة جديدة غريبة ، بل حافظ على رمزيتهم الدينية ، واحتفظ بطاقتها الموروثة في اثارة ملكات تخيلهم ، ولكنه نقل تلك الرمزية من جو احيائي الى جو توحيدي .

وانا لنستنير ، بوجه خاص ، بالطريقة التي يتناول بها القرآن مفهوم ( البركة ) . فهذه الكلمة لم ترد بصيغة المفرد ابداً ، بل بصيغة الجمع ؛ والله نفسه هو المصدر الوحيد المباشر للبركات جميعاً . والامر عينه صحيح في المشتقات كلها : هناك تكرار كلمة « تبارك » بمعنى تمجيد الله ؛ وفعل ( بارك ) للدلالة على ان الله يمنح البركة الى الاشخاص والاشياء ؛ ونعت ( مبارك ) لوصف الاشخاص أو الاشياء الذين وهبهم الله البركة او القدرة على منحها . وليس من الضروري ان ننكر انكاراً باتاً كل انواع البركة الصادرة عن مصدر آخر ماعدا الله . لان مفهوم ( البركة ) ما ان توحدت هويته ، عقلياً وعاطفياً ، مع مفهوم ( الله ) ، حتى غدا من المتعذر على الفكر امكان ربطه بأية فكرة اخرى.

يواكب ذلك التأويل الجديد لمعنى الجان . اجل ان وجود الجان وقدرتهم الشريرة لاينكران . ولكن لم يعد الجان بعد الآن مجرد قوى لا عقلية ذات استقلال ذاتي ، بل باتوا مخلوقات اوجدها الله لتحقيق ارادته وان بدت افعالهم للناس غريبة نابية عن التفسير . ان توحيد هوية الجان بالشياطين اضفى عليهم ، ان جاز التعبير ، حلة عقلية ،

فأصبحوا ، من ثم ، يضفون حلة عقلية ايضاً على الشرور والمصائب الخفية التي تنزل بالناس ، وذلك بربطها ، على نحو ما ، بمشيئة الله الكلية القاهرة .

أما خير مثل بديهي مألوف على تغير اتجاه الرمزية الدينية فانه ، في جميع الاحوال ، مثل الحج الى مكة. ومن الجائز ان ننعته بانه ينفرد بالنجاح الاعظم دون سواه. فالاعتقاد بـ (البركة) الاحيائية، والايمان بلا عقلية الجان ، أمران يظلان موجودين على الرغم من تعاليم القرآن وأثرها. ولكن الآراء كلها تشهد ـ فيما يبدو ـ بأن جميع الذين اسهموا في اداء الحج بشعائره كافة انما قاموا بذلك عن ورع وعبادة خالصة لله وحده . وليس من ريب ، كما ذكر الرحالة ( ابن جبير ) ، في اختلاف العابدين من حيث الفهم والتصرف ، ولكن اختلافاتهم لا تمس وحدة النية في جوهرها الحقيقي .

ولهذا المثل دلاله معبرة تفصح عن نهج القرآن في سائر المواضيع. فقد حُصرت آراء اهل مكة واوضاعهم التجارية، وحصرت الاساليب الزراعية جميعاً ، والافكار الاحيائية السائدة ، وحوّلت كلها الى ادوات تعمل على ذيوع الايمان بـ ( قدرة ) منظِّمة عليا . وقد اوجب الحفاظ على قوة هذا الاعتقاد من أن ينالها ضعف ، ألا توجد أية ثغرة تمكّن من تسرب أي لبس او مشادّة حول طبيعة هذه ( القدرة العليا ) . نعم ان الفكر العلمي ، وقد حدد تراث الفكر اليوناني مواقفه،

يجد ان ( القدرة ) المنظِّمة هي القانون الطبيعي ، ويقابله ، في مجال الحدس الديني ( قانون الله ) . غير أن نظرة « محمد » ( ص ) الحدسية لم تكن محددة بالفكر الاغريقي. وقد رد ضمنياً كل مفهوم عن القانون الطبيعي ، وذهب الى تصور القدرة المنظّمة على انها شخصية إله قادر على كل شيء ، **لا شريك له** ، وهو واحد متحرر من أي ند أو مثيل أو شريك ، ويتضح اهمية هذه النقطة المميزة بالنسبة الى « محمد » ( ص ) من ان القرآن ينزل منع ( الشرك ) منزلة الصدارة . والشرك خطيئة قوامها تخيل ضرب من الاشتراك مع الله ، وما الثالوث المسيحي بالشكل الوحيد من اشكاله . وفي هذا الرأي صواب لان اقرار هذا المذهب الاعتقادي يعني ان يسقط من تلقاء ذاته كل شكل آخر من اشكال العبادة التي يمكن تصورها ، كعبادة النجوم مثلاً .

غير ان ماسبق ليس سوى بدء . فالايمان بإله شخصي منظّم يدعمه واقع أن اصبح للطقوس مصير جديد، وان مراجع جديدة اصبحت هي الاطر التي تلم بتصورات أليفة ، وعلى هذا النحو يقوم بناء الافكار الملائمة ، فبقي ان تُبنى هيكلة المواقف الموائمة . ولا ريب ان من الجائز تحويل المخاوف الكامنة في قلب الدين الاحيائي الى احترام ديني. غير ان بين هذا الاحترام و بين الاجلال مرحلة انتقالية من العسير انجازها حتى يقود الاجلال الى التقوى الحقيقية. وربما كان من العسير ايضاً الاعراب عن ذلك بالكلم ، وجل مافي الامر أن نتحدث عنه

في خطوطه العريضة فنقول : إن الاجلال يستلزم أن يضاف ، إلى جانب الاحترام ، أمران هما : الشعور بصلاح الله ، والاحساس بعلاقة شخصية معه .

وقد استولى «محمد» (ص) هنا أيضاً على الحدود الاحيائية القديمة بجرأة وأعاد تأويلها . فالتقوى بالاصل كانت تشير إلى حماية الذات من غضب الآلهة بوسائل تملك واستملاك ، وبهذا المعنى أيضاً ورد فعل ( اتقى ) في القرآن . وما نزال نجهل التطور الابتدائي لهذه الكلمات من حيث أنها كلمات دينية « تقنية »، ولكن ظروف ( التقوى ) منذ السورة ٩٦ ، الآية ١٢ ! ، تحمل على الافتراض بأن ثمة معنى مستقراً . فمن الجائز إذن أن تكون(التقوى) قد اكتسبت من قبل معنى الاحترام الديني . وهي في نظر «محمد» (ص) عينه كانت تستند إلى معنى الخوف من يوم القيامة ومن نار الجحيم ، ونلمس صدى إلحاحه على هذه النقطة ، من حيث أنها عنصر أساسي في الحياة الدينية ، في الاهمية البالغة التي خصها بها فكر الاجيال التالية . غير أن ( التقوى ) إن ظلت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً دائماً بالخوف من جهنم ، فمن الجلي أن السور القرآنية المتأخرة تستعمل هذه الكلمة أيضاً للدلالة على الاجلال بالمعنى الاوسع. ونجد ، على وجه التخصيص ، مقطعين دالّين ( السورة ٥ : آية ٣ ، السورة ٥٨ آية ١٠ ) حيث ترتبط كلمة التقوى بـ ( البر ) للاعراب عن تلك العلاقة مع الإله ، علاقة الطاعة الراضية ، وهي حافز الاعمال

الصالحة جميعاً . وليس من الضروري أن نفصّل الكلام على الحاف القرآن على أن الله طيب بالارتباط الصريح أو الضمني مع الكلمة المألوفة ، كلمة ( البركة ) . فذاك جد بديهي . غير أن القبول العقلي الصرف لا يكفي وحده رغم ذلك . ولا بد من أن يُشعر بطيبة الله شعوراً تبلغ قوته درجة أنه يثير انفعال العرفان . فاذا كان من الضروري أن تنقلب عاطفة الاحترام الديني ، وينقلب معنى العرفان بفضل الله إلى تأثيرات حقيقية تعمل في حياة المؤمن ، وجب لهما إذن ألا ينفصلا عن جملة فكره . ومن هنا الحض الملح الدائب على ضرورة الذكر ، تذكر الله في كل الظروف والاحوال والفصول . وبما ان الذكر يسهل ، إن لم نقل يشترط ، منبهات ناجمة عن التمارين الجسدية المنتظمة ، في ساعات معينة ، فان اجتماع التقوى و البر يقتضي إقامة الصلوات المفروضة على وجه الدقة .

للسجود ، من حيث النظام ، قيمة معروفة في الغالب ؛ ولكننا لا نستطيع أن نمر عليها مرور الكرام . بل إن قيمة النظام بذاته - كنظام - هي أدنى من قيمة ما يؤدي اليه . وليس بمستبعد أن يكون أهم أجزاء الصلاة هو الجزء الذي لا يُنتبه اليه في الاغلب عند وصف هذه العبادة ، أعني اللحظات القليلة من التأمل ومن التضرع الصامت عقب آخر السجود . فالسجدات ، إن صح القول ، هي التمارين التي تعمر المتعبد بروح التواضع والورع ، وتتيح له أن يدخل باتحاد مع

الله وأن يبلغ على هذا المنوال علاقة شخصية هي التي تبدل كل فكر وتسيطر على كل عمل .

والبر هو هذا الموقف ، أو تلك الصفة الناجمة عن هذه العلاقة ، وهنا يتحقق تحول من أعظم ضروب تحول القيم اللفظية التي جاء بها «محمد» (ص) . ففي جذر هذه الكلمة التي استعملتها الاجيال المتعاقبة مايدل على علاقة الأبوة والبنوة بما تتضمن من مواقف المحبة والطاعة والوفاء . وأن «محمداً» (ص)، شأنه شأن سائر الدكاترة ـ الانبياء ، يعتبر رائز الايمان الحقيقي ماثلاً في السجية وفي الاعمال . ولو أن إلحاح القرآن على الاعمال الصالحة إلحاحاً دائباً لم يكن بالكافي لكانت الحجة الدامغة جلية عندئذ في تعريف البر تعريفاً شاملاً كما جاء في الآية الكريمة (١٧٢) من السورة الثانية : ليس البر أن تؤمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتب والنبيين وحسب، بل هو أيضاً الاحسان إلى الجميع حباً بالله ، والمثابرة على إقامة الصلاة ، والوفاء بالعهد والصبر في البأساء والضراء ، وتلك هي الخصال التي تميز المؤمن الصادق الذي يخشى الله حقاً . فالبر إذن يتوّج الايمان الحقيقي حين يعي المرء اخيراً حضور الله حضوراً دائماً ، ويستجيب له بافكاره وفعاله جميعاً .

تلك هي الرسالة التي حملها القرآن الى الجيل الاول من المسلمين والى الاجيال اللاحقة كلها . انها شهادة بتجربة مباشرة بالله، تجربة حية تجري بآن واحد في المطلق من جهة، وبالاتصال بالحياة العادية من جهة

اخرى . انها دعوة لتنظيم المرء حياته الخاصة على نحو ان يصبح في وسعه الاسهام بها . فاذا ما اتبع المسلم تعاليمها وجهد بأن يدرك ، لا بعقله وحسب ، بل بعقله وروحه ايضاً ، روح تلك التعاليم ، سعى الى بلوغ بعض وجوه الرؤية الحدسية ، وبعض وجوه التجربة التي قام بها النبي الحبيب . ومما يعلي دلالة هذه الوجوه كلها ايمانه بأنها حرفياً من أمر الله ، وان قيمتها لا تتضاءل البتة في نظره ولو لم يتناول موضوعها عقيدة مفروضة ، على اعتبار انها مصدر حي ذو وحي ديني ، ومجال ديني.

بهذا الاعتبار ، ( وهو الاعتبار الرئيسي ) ، يتضح ان من النافل ان نطرح على بساط البحث مسألة المصادر التي استقى منها « محمد » (ص) مذهبه ، وهي مسألة عني بها أعظم العناية علماء الغرب المسيحيون واليهود . وقد برهن بعض علماء اليهود الراسخين على أن قسماً كبيراً من الاقوال المنسوبة إلى ( يسوع ) في ( الانجيل ) ، بل إن معظمها ، إنما هو مأخوذ من كتابات عبرية جاءت على لسان فئة من كبار الاحبار. غير أن ذلك لا ينفي تميز بنية الفكر المسيحي ، حتى الابتدائي ، التميز كله عن بنية الفكر اليهودي . وكذا فان الاسلام ، وإن كان في وسعه أن يعتنق أفكاراً دينية سابقة ، فان ذلك لا يمنع أن تشكل المواقف الدينية التي جاء بها القرآن ، وأعرب عنها ، بنية دينية جديدة متميزة .

ومن الاهمية القصوى أيضاً أن نتذكر أن القرآن ليس بكتاب لاهوت ، لأن اللاهوت تأويل الكون تأويلاً فلسفياً عقلياً قائماً على

أسس معطيات الحدس الديني ، أو أنه يتسق مع هذا الحدس . ولا ريب في أن الحدس ذاته يتضمن تأويل الكون ، ولكنه رؤية راء يتمثل مبادىء نظام العالم ( التي يسميها القرآن الحكمة ) ، يتمثلها في شكل جملة من الصور أو الرموز المشخصة ، ويرى ان تطبيقها متصل كذلك بحوادث مشخصة . الفكر الحدسي لا يطرح ، كالفيلسوف ، السؤال الآتي : « ماالصلاح ، ما الحقيقة أو ماالجمال ؟ » بل انه يثبت قول : « ان هذا العمل الخاص ، في هذه الظروف المعينة، هو صالح، وذاك طالح ، هذا عدل ، وذاك جور » . فالقرآن اذن يعتمد ، بالدرجة الاولى، التخيل الديني ، ولا يعتمد العقل الا بالدرجة الثانية. ولكن من الحق ان نكرر ما اشرنا اليه في البحث الاول من أن علماء الاسلام المتأخرين ابتدعوا مذهباً لا هو تياً لاحقاً . ولكن جمهرة الامة الاسلامية تظل مؤلفةمن شعوب تتأثر تأثيراً مباشراًأعظم وأقوى من تأثرها بالحجج العقلية مهماكانت غزيرة أو دقيقة بارعة .

انالدين ، كل دين ، يرتبط في الاصل بحياة التخيل ارتباطاًوثيقاً، ولذا فانه لا يستطيع ان نلمس الروح الا اذا اتكل بوجه ما على الحواس وعلى الانفعالات . فاذا قصر الدين عن ايقاظ الحواس ، وعجزت الطقوس والرموز عن بعث استجابات عاطفية ، تعذر عليه ان يبلغ الروح والرؤية ،وظل مجردجملةمنالتعاليم العقائديةوالاخلاقية . والفن لا يخدم الدين وحسب بل انه يحرس حرمه الصميم .

والامر عينه صحيح بالاضافة الى الدين الاسلامي · فالقدرة على تحريك قلوب الناس والتأثير في تغيير مجرى حياتهم كما يصدر ان عن القرآن ، لا يفسر ان بمضمون المذاهب القرآنية وبما يحض القرآن عليه بصورة مجردة عارية ، بل انهما يرجعان الى زينة القرآن اللفظية الحية · ذلك أن القرآن ، مثله مثل كتب الانبياء في العهد القديم ، انما يتكلم لغة الشعر ، على الرغم من تحرره من نير الوزن والعروض · فاذا قصدنا بكلمة شعر الدلالة على رصف الكلمات رصفاً كأنه السحر الذي يجعلها تتجاوب تجاوب الاصداء في النفس ، فتكشف للعين الداخلية عن آفاق كبرى ، وتخلق في الفكر حماساً يرقى بها فوق العالم المادي ويضيئها بنور مباغت ، فذاك هو على وجه الدقة ما يتصف به القرآن في نظر المسلم · وليس هذا الرأي بفرض محض يُستدل عليه بتجربتي الشخصية وحدها ، بل انه في الواقع عقيدة **الاعجاز** ، أي الايمان بان القرآن معجزة ، والاستناد في ذلك الى خصال القرآن الفنية والبديعية بقدر الاستناد الى جوهر مضمونه الراهن ·

لقد حاولت ، في مكان آخر ، تحليل اصول هذه الحساسية الاسلامية ازاء فن الكلام . ولا اشعر بالحاجة الى الرجوع هنا الى هذا الموضوع · ولكن من الجائز أن نضيف اليه ، رغم ذلك ، لاحقة متممة . فكما عمدت الكنيسة المسيحية الى الموسيقى لدعم الاشتداد

العاطفي نحو مصالحها الدينية ، عمد الاسلام كذلك الى تنمية فن ترتيل القرآن ليشد أزر ندائه للتخيل وللحساسيه . وان الفارق بين الفنون الموسيقية في الدينين جد عظيم حتى انه ليبدو موضوع تحليل شائق . غير ان ذلك لا ينبغي ان يخفي عن الانظار ان الغرض النهائي واحد في الحالين .

وليس بمستهجن ألا يقدر المسلم على ان يجد في أي كتاب مقدس أخر شيئاً من هذه الميزة الشعرية ، هذه القدرة على دعم ملكة الرؤية الحدسية وتقويتها ، أو هذه الوثبة التي ترقى بها الروح ، ويرقى بها العقل بتجربة مشخصة ، الى ادراك الواقع ( الثابت ) وراء الحوادث الزائلة في العالم المادي. غير أن ذلك ليس كل شيء. فهناك صورة « محمد » ﷺ ذاته، وهي ترتبط أوثق ارتباط بالقرآن، وتضيف الى النداء العقلي لتعاليمه ، والى النداء التخيلي لكلامه، تضيف أحر هيجانات المحبة الانسانية .

ولن يكون من الغلو ان نبالغ في تبيان قوة ونتائج الموقف الاسلامي حيال « محمد » ﷺ ، فاحترام الرسول وإكباره عاطفة طبيعية لا مناص منها ، سواء ذلك إبان حياته أو بعد وفاته . بيد أن ثمة ما يفوق الاحترام والاكبار . اذ ان صلات الاعجاب والمحبة الشخصية التي تحلى بها الصحابة قد تجاوبت اصداؤها خلال

القرون بفضل الوسائل التي ابتدعتها ( الامة ) حتى تبعثها حية طرية متجددة في كل جيل .

ومن أقدم هذه الوسائل العناية ( بالحديث ) . وقد دبجّت بحوث كثيرة تتناول وظيفة الحديث من الناحية القانونية واللاهوتية حتى كادت نواحي الحديث الشخصية والدينية تكاد ان تهمل وتنسى . أجل ان من الحق تماماً ان تكون الحاجة الماسة الى ايجاد ينبوع مشروع يتمم تعاليم القرآن القانونية والاخلاقية هي التي دفعت الى البحث عن امثلة سنّها « محمد » ﷺ خلال حياته وفي فعاله اليومية . وكان مما يبعث على الوثوق والطمأنينة أنه لو قال هذا القول أو ذاك ، أو عمل على هذا النحو أو ذاك ، أو استحسن هذا الفعل أو ذاك ، لكان هو خير مرشد يجدر الركون اليه بصورة مطلقة لصحة القاعدة التي يمكن أن تقتبس في كل ظرف مماثل . ومن الحق كذلك أن نلاحظ ان هذا البحث قد تجاوز تجاوزاً كبيراً نطاق التحقق من الصدق أو من الصحة وحسب ، واصبح من الجائز استغلال ثمراته ، في الوقت المناسب ، بأن اضفت عليها المذاهب ذات النزعة المكتومة حلة اللاهوت العقلي .

بيد أن ذلك ، من حيث الاصل ، كان نتاج الوفاء الشخصي والتقوى بصورة طبيعية . وقد ظل حياً ناشطاً خارج أوساط اللاهوتيين والقضاة ، بل وفي داخل هذه الاوساط أيضاً . والحق ان وجود

هذا الموقف لدى أبناء الامة بوجه عام هو الشرط التمهيدي الضروري لنشأة المواقف الشرعية واللاهوتية . وقد بدأ هذا الموقف ، بحسب كل احتمال ، منذ حياة « محمد » ﷺ ، وكان من اغراضه ( وربما غرضه الرئيسي ) أن يحفظ ، وأن ينقل ، الى الاجيال التابعة صورة محمد ـ الانسان وشخصيته . ولولا الحديث لغدا « محمد » ﷺ خلال العصور صورة ان لم تكن باهتة ، فعلى الاقل ، مختزلة سيميائية لا تغادر قاع تاريخهم ودينهم . فالحديث يرسم وجوده الانساني بكتلة زاخرة من التفاصيل الحية المشخصة ، وهو لا يقدم الى المسلمين لوحة دقيقة عن الحياة الانسانية كما ينبغي أن تحيا وحسب . بل انه ، وهذا اعظم شأناً ، يربطها بـ « محمد » ﷺ برباط شخصي وثيق هو عين الرباط الذي امتاز به الصحابة الاولون ، وهذا الرباط لا يذبل ولا يضعف مع الايام ، بل يقوى ويشتد . ان صورة « محمد » ﷺ لم تصبح البتة صورة نمطيه اصطلاحية ؛ وربما لن نشتط اذا قلنا أن تأجج هذه العاطفة الشخصية نحو الرسول الحبيب هو ، منذ زمن بعيد ، أكثر العناصر حيوية في دين الجماهير الاسلامية ، وعلى الاقل لدى السنيين.

وتتكشف قوة هذا التيار من الفكر الديني الاسلامي بتنوع الاشكال التي تعرب عنه . ففي القرون الاولى نشأ عنه تضخم كتلة الحديث بما عُزي الى النبي ﷺ من عناصر كثيرة مستمدة من التراث الديني المسيحي بله البوذي أيضاً ( بصرف النظر عن مضاعفة الاحاديث

الحقوقية واللاهوتية ) . وقد ابتكرت التقوى الاسلامية فيما بعد وسائل اخرى من وسائل التعبير تتمتع بقدر من الحرية اعظم من الحرية التي كانت خاصة بالحديث، والحديث كان مقيداً بشروط مدرسية قاسية . في المجال الادبي المحض ، نجد ذلك جلياً في السيرَّ ، أو قصة حياة الرسول، ومنها السير التي كتبها بعض المؤلفين المسلمين البارزين في أيامنا ، وهي ليست بأقل السير أهمية ومنزلة . هناك كتب تتناول ( الدلائل ) على دعوة « محمد » ﷺ ورسالته كما تتناول شخصيته : ( الشمائل )، وهناك غير ذلك من الكتب الكثيرة نثراً وشعراً،ولا سيما القصائد أو المدائح النبوية ، واشهرها البردة للبوصيري .

بيد أن هذه الاثار ، وان كانت طائفة كبيرة منها ، ولاتزال ، تتمتع بشهرة شعبية ، فان انتشارها وتأثيرها قد تضاءل كثيراً في جميع الاوساط والطبقات حين طغت عليها الاناشيد والالحان التي نظمها المتصوفة على شرف الرسول ، وخاصة تلك التي تتجسد بالرياضات الصوفية في الحفلات العامة . ان جمال الانتشاء في كثير من هذه الاناشيد الصوفية ( ومثلاً قصيدة الرومي التي اختارها « نيكلسن » R.A.Nicholosn من ديوان شمسي تبريزي،ونشرها في منتخباته، رقم ٩) يسحر القلب ، ويأسر الروح بقوة اشبه بقوة القرآن ذاته . ولكن كان في وسع التآليف التي تقصر عن تلك الرتبة الى حد كبير ، ان تحدث في جو الحماس الجمعي ، نتائج وهيجانات مماثلة . ان التعظيم

الاحتفالي بـ « محمد » ﷺ كما ادخله المتصوفة الى العالم الاسلامي واذاعوه ، كان يقابل عواطف المسلمين وحاجات ورعهم على وجه جد دقيق جعله يظل حياً حتى في الطبقات التي لم يعد يجتذبها التصوف . ولا تزال الحفلات العائلية تنسج بطقوس واناشيد تصدح على شرف الرسول ، ولاتزال الامة كلها تحافظ بحماس على الاحتفال بيوم المولد النبوي الشهير ( ١٢ ربيع الاول ) . هنـــا يلتقي على ارض مشتركة المجددون والمحافظون ، المتصوفة والسلفيون ، العلماء وجمهره المسلمين. فقد ينشأ عن مواقفهم الفكرية خلافات عظيمة ،غير ان ورعهم وحبهم لـ « محمد » ﷺ يؤلف بينهم أجمعين .

## — ٣ —

# الشريعة واللاهوت

سعينا في البحث السابق الى تبيان ان القرآن يعرض تجربة «محمد» ﷺ الحدسية من جهة ، ويعتبر من جهة اخرى الينبوع الذي يرجع اليه المسلم دائماً لينعش رؤيته الروحية. وليس من شك في ان من الضروري ان ينظر الى القرآن ، من الناحية التاريخية ، على اعتباره المصدر الذي تفتقت عنه فيما بعد الاخلاق الاسلامية واللاهوت الاسلامي معاً . غير ان هذا الرأي ، وهو حقيقي ، يبدو في الواقع انه أقرب الى تبسيط الحقيقة . ذلك أن القرآن لا ينطوي على عرض فلسفي أو عرض منسق في مجال الايمان والعقيدة . بل انه يقتضي تحويل الفكر الديني بتقديم مثل جديدة عليا ، وتقديم وقائع جديدة ، ورموز جديدة ليتناولها تأمل هذا الفكر . فهو يعيد توجيه الحياة الدينية باقتراح موضوعات جديدة والكشف عن مخارج جديدة لانطلاق فاعلية الفكر الديني من الناحية العملية . ولكن الغرض المرموق يظل ماثلا على الدوام في التجربة الحدسية التي تتجلى في القرآن . أما مشكلة الصلة بين هذه التجربة وبين معطيات الذكاء أو العقل العملي فلما تطرح بعد.

بل ان هذه المشكلة لم تطرح في الواقع الا بعد مضي حين من الدهر. فعندما بدأت الامة الاسلامية بامتصاص مؤمنين كثيرين كانت طاقاتهم الروحية والفكرية مختلفة اشد الاختلاف، ظهرت صعاب اولى ومسائل ( وقد بدأ ذلك النمو منذ « يثرب »، كما ينبغي ان نذكر )، ولكنها لم تكن عقائدية ولا لاهوتية بل عملية. فمشكلات الصلات الشخصية داخل المجتمع ذي التنظيم الجديد هي التي لقيت النجاح المستمر، ولكنها كانت أميل الى اثارة الحرج والضيق من الناحية الدينية. فهذه المسائل، بكلمة واحدة، كانت مسائل اخلاقية.

وقد برهنت الطقوس و « أعمال التقوى » التي جاءت بها التعاليم القرآنية على قيمتها انذاك. فقدمت بصفتها الآمرة الجازمة اطاراً أصلياً يتميز بانه اجتماعي وديني على قدر سواء. وكانت اطاعتها هي الاشارة الدالة على الانتماء الى الامة الاسلامية، ولم يكن النظام الذي تقتضيه نظاماً اجتماعياً وحسب، بل نظاماً شخصياً ايضاً. وقد تحلت الجماعة الدينية الاسلامية خلال القرن الاول بسمات مجتمع اخلاقي بوجه عام. ولم يعكر صفوها في مجال المسائل اللاهوتية الا بعض الاضطراب، وكان القديسون حينئذ زهاداً لاعرّافاً. ومن النافع ان نلاحظ الآثار الكثيرة التي ظلت حية في الاسلام بشكل عنصر ثابت، ولاتزال الى اليوم تميز المجتمعات الاسلامية، ولا سيما حين تجاور هذه المجتمعات مجتمعات ( لا ـ اسلامية ) فيثير الجوار الوعي الاسلامي بالتضاد.

غير أن من الواجب ألا نسيء فهم اصطلاح : « مجتمع اخلاقي » . فتلك الاخلاق لما تزل اخلاق الوحي ، لا اخلاق تأمل عقلي أو تجربة اجتماعية : مصدر سلطتها وحيويتها هو الايمان بانها تطابق ارادة آله شخصي سيد ، أما الحافز الذي تعتمده فهو ،مثالياً ،باعث الورع الديني. والجزاء جزاء اخروي أو ما فوق الطبيعي . ولم تعمل الضرورات الاجتماعية العاجلة على التدخل لدعمها حال التراخي في ممارستها او حال عدم التقيدبها الا بصورة تدريجية ، بل مبعثرة متفرقة .

وقدكان لانبثاق الاخلاق الاسلامية عن الحدس الديني الذي نقل الى البشر وحياً الهياً ، كان له أيضاً أهمية عظمى في بنية المجتمع الاسلامي . فنجم عن النظر الى المؤسسات الانسانية كلها على ضوء المبدأ الاسمى الذي يوجّه الوجود البشري أن أضحت هذه المؤسسات ذات دلالة جديدة . انها ليست غريبة عن الحياة الدينية ، وانما هي تعرب ، أو لا تعرب، عن اثر ارادة الله في الناس ،وتقود، أو لا تقود، الى حياة اطاعة الله اطاعة حقيقية .

ويتضح تقدم هذه المسائل الاخلاقية العملية على المسائل التي أثارها العقل التأملي من الدليل الذي جاء به القرآن ذاته حين رسم قواعد جد مفصّلة ، في ميدان المؤسسات الاجتماعية الرئيسية مثل الزواج والقرابة والارث والفاعلية الاقتصادية وفن الحرب . ولما كانت تعاليم القرآن غير وافية بجميع المشكلات التي ظهرت في حياة الامة ، فان

الحاجة إلى اتمامها بينبوع مشروع قد وجدت ما يرضيها بالرجوع إلى ( الحديث ) كما نعلم . والواقع أن المشكلات الاجتماعية طرحت في مجتمع أخلاقي مسائل يقتضي حلها احتذاء سيرة مؤسس هذا المجتمع ؛ وكانت هذه المسائل كثيرة يكاد معينها لا ينضب ، فدعا ذلك إلى ذيوع الاحاديث و كثرتها ووضعها على سلمّ واسع. ولم يكن دون ذلك مفر نظراً للشعور بان لا بد من أن تستند الحياة العامة في المجتمع الاسلامي على قدر ما يكون هذا المجتمع ، أو ما ينبغي له حتى يكون مجتمعاً اسلامياً حقاً - تستند إلى القرآن بحسب ما تفسره وتتمه أقوال كان يظهر من الجائز أن تنسب إلى الرسول . وقد بلغت القناعة درجة من القوة والعمق جعلت التعريف الصحيح للاخلاق والمعايير والعادات المألوفة في الحياة العامة بمثابة الشاغل الرئيسي الذي يثير عناية قادة الدين في الامة بعد مسألة خلاص أرواحهم الخاصة ، وكان أن استمدت الشريعة الاسلامية عناصرها من نتاج تأملهم ( الفقه ) .

ان ( الشريعة الاسلامية ) هي النتاج النمطي الذي ينتجه مجتمع أخلاقي . فمن حيث المبدأ ، ـــ وفي المستوى العملي أيضاً في أول الامر ـــ لم تتميز الشريعة عن العقيدة وانما ظهر افتراقهما في زمن متأخر حين انصرف اللاهوت إلى استخدام الاقيسة المنطقية والمحاكمات الفلسفية للزود عن التوحيد، بينما اختص الحق أو القانون بتعريف

النتائج العملية وعرضها في حلة ( واجبات ) .

فالميزة الاولى التي تتحلى بها الشريعة الاسلامية هي أنها مذهب واجبات ، وإن الواجبات التي تنادي بها تقسم إلى قسمين : واجبات نحو الله ( العقيدة السنية واداء الفروض الدينية ) ؛ وواجبات نحو الناس . ولكن هذه الواجبات الاخيرة لاتخرج أيضاً عن أن تكون، صراحة أو ضمناً ، مما فرضه الله ، ولذا فانه لا يوجد تمايز حقيقي بين هذين النوعين من الواجبات .

والسمة الثانية التي تميز الوظيفة العملية في الشريعة الاسلامية وتوضح أصلها غير ـ التأملي هي قلة اهتمام الفقهاء بالمباديء العامة . فجملة الالتزامات المشخصة التي أمر بها القرآن هي أساس الشريعة. ولم يكن للفقيه إلا أن ينطلق من هذا الاساس ، ويستعين بمواد مستقاة من ( الحديث ) ، فيستنبط قواعد السلوك في الحياة العامة والخاصة ( كما نقول بلغة اليوم ) ، ولكنه لا يفعل ذلك إلا بحدود مشخصة أيضاً . أما مقولته الأخلاقية فكانت تُحدد ، بعد فحص كل حال نوعية على انفراد ، بحسب سلم خماسي يبين القيم الاخلاقية — الدينية وهي : الفرض، المستحب، المباح أو المندوب، المكروه، الحرام.

والسمة المميزة الثالثة : امتصاص مهمة التعريف والتصنيف الشرعيين التي ذكرناها الطاقات العقلية في الامة الاسلامية خلال القرون الثلاثة الاولى امتصاصاً لا مثيل له . ذلك ان اللاهوتيين وأهل السنة

ورجال الادارة العمليين لم يسهموا وحدهم ، من غير اشتراك فقهاء اللغة والمؤرخين والادباء، في انشاء جملة الادب القضائي، وفي مناقشة المسائل الحقوقية . ومن النادر ، ان لم نقل من المتعذر ، أن ينفذ قانون إلى حياة مجتمع وفكره مثل عمق نفاذه في المدنية الاسلامية الاولى.

ولم يكن بد من أن يقود تركيز فكري على هذا القدر من الشدة إلى مناقشات طويلة حادة حول التعريفات ، وأحياناً حول مسائل رئيسية . غير أن القرآن ما انفك يُحدث ، خلال ذلك كله ، تأثيراً يحمل على الاعتدال والاستقرار . ولم يكن في وسع أي رأي خاص أن يبدو في حلة مطلقة حيال سلطته . وقد نجم عن خضوع الجميع عاناً إلى ( قدرة ) عليا واستسلامهم المشترك لهذه ( القدرة ) ، باستثناء الغلاة المتعصبين ، ان أصبحوا يعون أمتهم ، ولم ينل من وحدة أساس الاوضاع الشرعية ، والطرائق الشرعية ، انقسام الفرق الناشيء عن الاختلافات السياسية واللاهوتية . وعلى الرغم من ابتعاد التشريع السني في عصر متأخر ، فان فقهاء السنة يكادون لا يتميزون عن فقهاء الشيعة في القرون الاولى . وان الالمام بمعنى هذه الوحدة في أهم المواد كلها بالاستناد إلى القرآن لهو العامل الذي قاد أكثرية المسلمين إلى الاتفاق المرموق أولاً في صدد التسامح حول الاختلاف في النقاط الفرعية ، وقادهم أخيراً الى القول بان وجود الاختلاف في التفاصيل يؤلف بالاضافة الى حياة الجماعة ثروة ينبغي قبولها طواعية على انها

( بركة ) من الله مادام الاتفاق متوفراً في الامة حول المسائل الرئيسية · وعلى نقيض ذلك ، ان رفض هذا الوعي بالامة هو الذي قاد الشيعة الى معارضة سَدى .

ولعل من المحال تقريباً أن نبالغ في وصف أهمية هذه الفاعلية الحقوقية في الفكر الديني الاسلامي · فعندما نشأ العلم وقامت بنية الحق لم ينجم عنها وضع اطار صلب للمثل الاسلامية العليا في صدد الواجب الاخلاقي والصلات البشرية وحسب ( مع تعديل لطيف تقره المذاهب الاربعة )، بل ان الشريعة ذاتها حددت دستور الامة الاسلامية تحديداً لن يناله التغير فيما بعد . إن ( الشريعة ) في نظر المسلم هي تماماً مثل ( الدستور ) بالاضافة الى الولايات المتحدة الامريكية . بل وأكثر من ذلك . انها ترسم للمؤسسات والمجتمعات الاسلامية كلها القواعد التي ظلت ، منذئذ ، حجر الزاوية في الثقافة الاسلامية على الرغم من النقائص الرهيبة الكثيرة التي طرأت في في القرون الاخيرة . وقد تجلت ، وأسهمت اسهاماً قوياً ، في خلق امة اسلامية موّحدة على الرغم من ضروب الانقسام والاختلافات السياسية ، وما زالت ، على الرغم من الانتقادات التي وجهها المجددون والمصلحون الاسلاميون ، التجسد الوحيد لما كانت بدونه مجرد وحدة ايمان صوري بين المسلمين .

ان مهمة خلق واقامة مثل هذه الوحدة بالقانون ، ومثل هذا التماثل الثقافي ، تقتضي ، من حيث سعتها الجسيمة ، أن يضحي في سبيلها

بقدر عظيم من الطاقات الحيوية في الامة . ولا ريب في ان هذه المهمة تمثل الرهان الاكبر الذى اضطلعت به المدنية الاسلامية كما تمثل اعظم ما حققته وان لم يكن تاماً . فقد الزمت قادتها بان ينخرطوا في كفاح طويل مرير للقضاء على جميع المذاهب الحقوقية وعلى الاعراف السائدة التي كانت تباينها ، وذلك في المحيط الوسيع الذي يشمل جميع الشعوب التي دخلت ( دار الاسلام ) ، وعلى الرغم من انهم لم يحظوا في كفاحهم إلا بتأييد طفيف بذله الرؤساء الزمنيون ، بل انهم لم يحظوا دائماً بتأييد منظماتهم الدينية ذاتها ، كما سيتضح في دراستنا القادمة . لقد كانت مهمة لم تنجز تماماً في أي وقت من الاوقات . ففي البدء ذاته ، ، بُدلت الشريعة ( أو شوّهت كما يعتقد الاتقياء ) عندما طُبقت في الدول الاسلامية فاضيفت اليها ، أو حلت محلها ، نظم ادارية . وهي في الوقت الحاضر مهددة بنمو القوانين والمحاكم الغربية وانتشارها . غير ان المسلمين السنيين كافة يعتبرون ان الشريعة هي التي تحدد الطراز الكامل للمجتمع الانساني ، وان لم يكن في وسع واقعهم العملي الخاص أن يرقى اليه ، كما أن الشعوب المسيحية الغربية كلها تعترف بقانون اخلاقي وان لم تكن تطبقه على الدوام .

فالتنكر للشريعة اذن هو مبدئياً ضرب من الردة . وهذا ما يفسر الصدمة التي شعر بها المسلمون في العالم بأسره حين ألغت الجمهورية التركية الشريعة دفعة واحدة . ولعل بالقناعة الواقعية ، وان كانت

حدسية ، نعلم ان احترام الشريعة ( وهو لا يفترض بالضرورة احترام التأويلات والمذاهب التي ظهرت في العصر الوسيط جملة وتفصيلاً ) يظل هو روح الفكر الاجتماعي الديني ، ويتضح ان استمرار الاسلام كمذهب منظم أو زواله انما يرتبط بالحفاظ أو بعدم الحفاظ على الشريعة .

وهذا الموقف العملي عينه ،موقف الكره أو الشك حيال البراعة العقلية ، هو الذي يسم تطور اللاهوت السني . بيد أن من الواجب أن نحذر بعض سوء الفهم . فخطر البراعة العقليه لا ينشأ عن استعمال الذكاء بل عن الغلو في استعماله . ولاسيما وان البراعة العقلية الدقيقة قد تسوق الى صلف عقلي أو مجرد غواية عقلية ، وكلاهما يرجع الى لون من الكفر . الاول ينافي واجب المسلم بان يتواضع امام الله ،والآخر يقلب تأمل الله الى ضرب من الرياضة .

وقد تنبه قادة السنة لهذه الاخطار تنبهاً مباشراً قوياً خلال القرنين الاولين . وفي كتاب الاستاذ ( تريتون ) Tritton المسمى « اللاهوت الاسلامي » Muslim Theology فصل خاص باقدم الفرق يرسم لوحة رائعة عن كثرة الافكار التي نوقشت عندما انحبس الاسلام في وسط صخب العالم الهلينستي ووجد نفسه محاطاً بجو جدل لاهوتي ، ويبين اختلاط هذه الافكار وعبثها العجيب في أغلب الاحيان . وكانت السبيل الوحيدة للمحافظة على الاتزان وصون الايمان هي

الرجوع الى القرآن ورفض كل بناء عقلي على طريقة أن « لا كيف».

ولعل أقوى برهان على مدى تأثير القرآن في الاستيلاء على الروح الاسلامية وصوغها انما يمثل في مشاهدة استقرار الكتلة العظمى للامة استقراراً مكيناً لا يتزعزع ، وكأنه لم يترنح البتة خلال هذه المرحلة الحرجة كلها. ويذكر الاستاذ ( تريتون ) قولاً ينسبه الى(عامر الشعبي ) ، وهو قول يلخص وضع المسلم الحقيقي وواجبه على وجه الدقة والعمق : « أحبو المسلم المخلص والانسان المخلص من بني هاشم، ولكن لا تكونوا شيعة ؛ وارجوا ما لا تعرفون ولكن لا تكونوا مرجئة ؛ واعلموا أن الخير من الله ، والشر مني ، ولكن لا تكونوا قدرية . احبوا كل من ترون انهم يفعلون الخير ولو كان احدهم سندياً اذنه شتراء » .

ثم أن العصر لم يكن بعد قد بلغ قدراً من النضج حتى يظهر اللاهوت . وثمة حقيقة راهنة هي ان نمط الفكر الحدسي يعجز عن المحاكمة اللاهوتية . وكان لا بد ان يتعلم بعض المسلمين على الاقل المنطق والفلسفة قبل ان ينشأ لاهوت اسلامي بالمعنى الدقيق ؛ ومن شأن المقال الفلسفي ألا يتم تعلمه في يوم ولا في جيل . وانما بدأ اللاهوت السني ،كما هو متوقع ، على صورة رد فعل ضد نظريات الملاحدة ، أو بمجرد ابداء نظريات سنية في موضوعات المناقشه ، من غير الادلاء بأية حجة . والواقع أن أقدم موجز يبين وجهات نظر

السنة يؤيد صراحة الطريقة الحدسية ضد الطريقة اللاهوتية : « الفقه في الدين خير من الفقه في العلم والقانون »[١] .

ولكن التيار الارسطاطاليسي العنيف الذي رافق ظهور اللاهوت المعتزلي بدّل ذاك الوضع تبديلاً تاماً . ولسنا بحاجة الى الرجوع الى التاريخ لانه جد معروف : فقد رفض اهل السنة أولاً الموافقة على هذا اللاهوت. ثم حدث تحول بانتحاء نحوه وانتصر زعماء الاشعرية والماتريدية . واحسب ان المسألة ليست بسيطة بقدر ما تتراءى في الغالب ، لان وراءها قرناً كاملاً من الفكر الجاد ، فضلاً عن ان النصر لم يكتب عندئذ للحزب الذي كان يتمتع بالموقف الفلسفي الاقوى ، بل للحزب الذي كانت حججه تطابق وثبة الرأي العام القاهرة .

وقد اقتضى تطور اللاهوت السني نتائج عديدة مهمة اتضح اثرها في مستويات الفكر الاسلامي جميعاً ، الديني وغير الديني ، ولا يزال ماثلاً في الاسلام الى اليوم ، واولى هذه النتائج ترجع الى أن اللاهوت ، في مجاله الخاص ، هو نظام علمي يستخدم مفاهيم عقلية وأدوات علمية ، اعني المنطق والفيزياء . وبه انتهى جيشان جميع الافكار الخيالية المتقلبة التي سبقت نشأة اللاهوت السني . ولكن هذا لا يعني ان

(١) وينسنك : العقيدة الاسلامية ، ص ١٠٤

اللاهوت السني قتلها ، بل يعني أنه حمل وراءه نظاماً من الفكر هو الذي حذفها وجعل من المحال الى الابد عودة مثل تلك الاخيلة الى الظهور في الفكر الاسلامي الديني . ذلك أن التخيل الحدسي قد لقي أخيراً ما يعدّل كفته ويقوّمه بفهم الكون فهماً عقلياً . وانتهى الامر بالاسلام ، كما ألمعنا في مكان آخر ، الى مواءمة منطق الفكر العلمي وطرائقه .

والنتيجة الثانية ، وهي ذات أهمية قصوى بالنسبة الى مستقبل الاسلام، ان قام تعقيل الفكر في المجال الديني على أسس ارسطاطاليسية ( وهذا التعقيل لم يكن سوى وجه من وجوه تعقيل الفكر في جميع مجالات الثقافة الاسلامية بوجه عام ) . وبعبارة اخرى ، ان الحياة الفكرية في الاسلام أصبحت تستند على ذات الاسس التي تستند اليها الحياة الفكرية في العالم الغربي ، وهي اسس مستقلة الاستقلال كله عن اسس الفكر الهندي أو الصيني . فالتوحيد الاسلامي ، وصلاته بالتوحيد اليهودي والمسيحي قد فتحت في الاسلام بدون ريب منفذاً في هذا الاتجاه ، ولكن ذلك لم يكن وحده كافياً لخلق وحدة في هوية المحاكمة المنطقية . ومهما يكن في الامر ، فان الاندفاع الارسطاطاليسي الأول يعدل بأهميته الحادث اللاحق الناجم عنه ، وهو حادث دمج الاندفاع الارسطاطاليسي في اللاهوت الاسلامي ، اذ أبقى فيه على نواة فكر عقلي حيال رد الفعل التالي خلال عصر

التقهقر الثقافي المتأخر . وعلى هذا فان قسطاً كبيراً من الفضل ببقاء الاسلام على منحدر الغرب انما يعود الى جهود اللاهوتيين المسلمين . ومن الزائدان نشير الى أي مدى عظيم اصبح من السهل تبادل الافكار بين المدنيتين سواء في العصر الوسيط او في العصور الحديثة .

والنتيجة الثالثة : هي ان المنظومة اللاهوتية ، وقد صيغت بمعونة المنطق الارسطاطاليسي ، وقامت على أساس نظام علمي ، ظلت مستقرة الى حد كبير ، وبدا في مكنتها ان تقاوم ضغط جميع الاندفاعات الصوفية والاحيائية التي ظهرت في القرون الاخيرة . ولئن كان القرآن ، ولا يزال ، قلب الاسلام النابض بالحياة ، فان اللاهوت المدرسي ' تدعمه الشريعة الاسلامية ، هو بمثابة العمود الفقري . ومهما بدا ان هذا اللاهوت قد اصيب بضعف في بعض الاحيان لتساهله مع النزعات الصوفية او مع نظريات وحدة الوجود، فانه لم يتنازل البتة عن مواقعه المركزية واثبت اخيراً من جديد تفوق مذهبه وهو مذهب التعالي . ومن المحتمل ان معارضة اللاهوت هي وحدها التي منعت المحبة المخلصة الشاملة لـ « محمد » ﷺ من ان تتحول الى « تهجد » وعبادة . والثابت ان الغليان العاطفي والتخيلي في التصوف اللاحق لم يُنظم ويزود بمضمون ديني ايجابي الا بتأثير الحدود الواضحة الحازمة التي رسمها اللاهوت . فعندما نلقي نظرة الى الوراء لنشاهد تقلبات فكر الفرق الاولى ونتخيل ما كان يجوز أن يحدث لو انبعثت

حركة التصوف من ذاك المستوى الذهني مباشرة، ندرك مدى ما عاد على الاسلام وعلى العالم من تأثير المعتزلة والاشعري .

ولكن مهما عظم خطر هذه النتائج التاريخية ، فلعل الموضوع الذي يعالجه بحثنا الحاضر يتناول بالاحرى تقدير الآثار التي تحدثها مبادىء المنظومة كلها في اللاهوت الاسلامي ذاته وفي وظيفته ضمن البنية الحية للفكر الديني الاسلامي .ومن البديهي ان المذهب الرئيسي في القرآن هو مذهب التوحيد العريق . واذ يرد القرآن الاحيائية العربية يرد في الوقت ذاته فكرة قيام وسطاء بين الله والانسان ، في هذا العالم على الاقل . « ان الاسلام الذي يضع ، على هذا النحو ، الانسان باعتبار ما وجهاً لوجه حيال الله من غير توسط أي عنصر روحي أو شخصي ، انما يلح بالضرورة على تضاد الله والانسان . وعلى الرغم من الآيات القرآنية المتميزة بحدس صوفي واضح ، فان العقيدة القرآنية لا يمكن ان تنطلق الا من موضوعة التعارض بين الله والانسان ، ( وبنتيجة حتمية ) تقر بمساواة الناس جميعاً من حيث صلتهم بالله كمخلوقات . وهذا التباين الصارم يؤلف في الواقع محور الاشتداد الديني الذي هو السمة المميزة في الاسلام »[١] .

---

(١) مقطع مقتبس من كتاب الاستاذ ( جب ) : « المحمدية » ص ٧٠ ( طبعه هوم يونيفرستي ١٩٤٩ ) .

وقد كان من الجائز أن يتضاءل هذا التباين في اللاهوت الاسلامي لو لم تقتصر الارسطاطاليسية الاسلامية سريعاً على عدم تجاوز المنطق والفيزياء . نعم ان الارسطاطاليسية ( العربية ) استمرت في الميتافيزياء ، ولكن ذلك لم يحدث في ميدان النزعة العقلية الاسلامية. ومن السهل فهم ذلك . فالتوحيد ، كل توحيد ، يثير صعاباً فلسفية خطرة ، وكلما كان التوحيد مطلقاً عسر حل هذه الصعاب . ولعل بنية الفكر الفلسفي التي ورثها الاسلام عن الاغريق كما ورثتها ( اوربة ) ، لعلها تقصر في الواقع عن تفسير التوحيد تفسيراً ميتافيزيائياً ملائماً حقاً ، بل ولا تفسيراً متسقاً وحسب . ولو صرفنا النظر عن ذلك لبدا من الجلي ان اللاهوتيين المسلمين مذ أن فطنوا الى أيان تقودهم الفلسفة ، بالمعنى الدقيق ، تراجعوا وبقي علم الكلام الاسلامي عندئذ يقتصر على الصيغة المنطقية وحدها تقريباً من غير ان يتناول المسائل الفلسفية الحقيقية . ونجم عن حرمانه من خميرة الريب الفلسفي الذي يلجم الغلو في الثقة بالمنطق ، أن نما مذهب «التباين» حتى شارف حدود النفي .

اما في المستوى الفلسفي فأن الشك يتناول دائماً الكفاية المطلقة لاية موضوعة من الموضوعات. وبعبارة احدث، من الجائز ان نعترف بان أي تعبير لفظي عن فكرة يقتضي عنصراً مجازياً أو رمزياً ، وهذا العنصر قد يقود اخيراً الى نتائج سدى اذا ما تجاذبته ألوان النقلة

والتفاعلات في الاقيسة المنطقية . ولكن العالم اللاهوتي ، بالتعريف ، ينظر الى الرموز التي تعرب عن أية تجربة دينية نظرته الى حقائق ايجابية ، وقد قويت هذه النزعة لدى اللاهوتيين المسلمين بالمذهب القائل بان القرآن هو عين كلام الله ، أي أنه بريء من التحديدات التي تلازم كلام الانسان ، ولما كان القرآن يتصور الله على انه ( ارادة مطلقة ) بالفعل ،وبالنظر الى اسباغ صفة الموضوعات المطلقة على التعاليم القرآنية ، فان اللاهوت ، وقد بني بمعونة المنطق والفيزياء الاغريقيين ، اضطر الى الالحاف على تعالي الله تعالياً يفوق التخيل . وقد سعى الاعتزال الذي يتميز ببعض الصفة الفلسفية الى ادخال عنصر معدّل هو عنصر النزعة العقلية الاغريقية. غير أن أهل السنة قاموا برد فعل وامتنعوا عن قبول أي تحديد يرمي ، مهما صغر شأنه ، الى تقييد ارادة الله وقدرته أو السعي الى اخضاع ( الله ) الى أي حد آخر من حدود التجربة الانسانية.

على هذا النحو يستند اللاهوت الاسلامي دائماً الى أوضاع قصوى. فلا يجوز أن يوجد في الكون أي فاعل آخر ، من أي نوع ، ماعدا الله ، لان وجود فاعل يقتضي امكان فعل مستقل عن الله ، ويوجب ، من ثم ، تحديد قدرة الله المطلقة تحديداً نظرياً . لاشيء اذن يتصل ايجابياً بأي شيء . وما العلاقات كلها الا مخلوقات موقوتة زائلة . الكون المادي المستقر محال ، وانما الذي يوجد كثرة جواهر فردة مكانية زمانية تخلقها دائماً ارادة الله ، وهي تفنى بها على الدوام. من هنا

نعلم أن السببية بالمعنى الدقيق غير موجودة ، وليس ثمة أية صلة ضرورية بين شيء سابق وشيء لاحق . أما في مجال الاخلاق فلا شيء يجب على الله ، ولا يمكن ان نتصور أية علاقة بينه وبين افكارنا . انه يثيب ويعاقب كما يشاء ، ولا يسأل عما يفعل .

وليس غرضنا أن نسعى الى تحليل اللاهوت الاسلامي هنا . والحق ان أي رسم مبسط لا يستطيع بحال من الاحوال أن ينصف مجموعة الاثار الكثيرة العليمة الدقيقة التي جاء بها هذا اللاهوت في العصر الوسيط أو العصور اللاحقة ، ولكننا اذا حاولنا تقدير وظيفة اللاهوت في الفكر الديني لدى المسلمين ألفينا انفسنا حيال المسألة التى الحفنا عليها في موضع آخر ، مسألة العلاقات بين الصياغة الخارجية وبين الوظيفة أو الواقع الداخلي في مجال المنظومة الاسلامية . ولما كان هذان الجانبان لا يتطابقان الا نادراً فاننا مضطرون الى البحث دائماً عن خيوط هادية تساعدنا على النفوذ ، ولو قليلا جداً ، فيما وراء الجانب الاول ، جانب الصياغة الخارجية ، لنبلغ الجانب الآخر ونكشف عن تكاملهما وعن تقويم أحدهما صاحبه .

وانما تتجلى ضرورة ذلك ، اكثر ما تتجلى ، في حقل الصياغة المذهبية . فمن الحق ان اللاهوتيين انفسهم يصححون أحياناً العقائد السلبية بالاصل ويقومونها تقويماً ايجابياً . في موضوع السببية مثلا يحلون نفي السببية الضرورية باثبات نوع من النظام والانتظام في تجلي ( ارادة ) الله

المبدعة . والقرآن ذاته يذكر في احيان كثيرة « سنة » الله ويؤكد انه لايمكن ان نجد لها تبديلا . ولذا فان في وسع الانسان ان يتنبأ بوجود جمل من الحوادث التي تعقب بصورة نظامية افعالاً معينة، حتى ولو لم يصح ان نسميها نتائج تلك الافعال بالمعنى الدقيق .

وعلى نحو مماثل ، تبدو نظرية «الكسب » أشبه بمحاولة للدوران حول صعوبة نظرية «القدر» حين نمضي الى «نتيجتها المنطقية »· فنظرية « الكسب» تدل ، اذا فهمتها فهماً صحيحاً ، على انه بالرغم من الايمان الشامل بـ « القدر » وبأنه ليس للانسان قدرة على الفعل ، فثمة شعور المرء من الناحية النفسية بانه يملك في ذاته ملكة الاختيار ، وانه « يكسب » على هذا النحو الاحساس بالمسؤوليه . ومن شأن هـذا الاستدلال أن يورد الى الذهن ان اللاهوتيين انفسهم كانوا يضيقون ذرعاً في بعض الاحيان بالأوضاع التي تلزمهم طرائق محاكمتهم الخاصة بالوقوف امامها .

ولئن جاز ان نستنبط من الامثلة السابقة نتيجة عامة امكن ان تبدو علاقة الصياغة بالوظيفة على الوجه الآتي باعتبار . ان صياغة المذهب السني اللاهوتية هي نتيجه محاكمة منطقية محضة صادرة عن مقدمة نظرية تقضي بأن من المحال فرض أي حد يحد من قدرة الله. ولكن ذلك لايمثل جوهر العقيده الاسلامية لانه انما يمثل التعبير النظري الجامد عن النزعة السائدة التي تتجلى في عدد كبير من الآيات القرآنية

المتعلقة بموضوع البحث تجليها في ادراك المسلمين الحدسي وهذا يعني ان المذهب السني يتبع هو عينه المنحدر الرئيسي للعاطفة الاسلامية .

وعلى الرغم من ذلك ، فان السعي لتعقيل هذه العاطفة أو هذه العقيدة لم يدفع في الوقت عينه الى الغلو والمبالغة وحسب ، بل انتهى اخيراً الى التشويه حين نسي ، أو أبعد بدون تمييز ، بعض العناصر التي توجد بآن واحد في القرآن وفي الادراك الحدسي للأمة ، وان كان بعض هذه العناصر يفضل بعضاً . فعقيدة « القدر » مثلاً اضطرت الى تجاوز القول القرآني بحرية الاختيار ، وهذا القول يؤلف عنصراً قيّما من عناصر التجربة الدينية ، وان كان يخضع آخر الامر للمبدأ السائد ، مبدأ القول بـ « القدر » . وعلى هذا فان المذهب اللاهوتي عامة يمثل ، ويؤيد ، الموقف الفكري أو الحدسي السائد ، وهذا الموقف يتبدل في المستوى العملي للامة ، باستمرار رسوب الفكرة الجارفة وبتأثيرها الموصول .

ومن الجائز ان نطبق اخيراً على بنية اللاهوت الاعتقادي كلها النتيجة التي نستخرجها على هذا النحو من تحليل نقاط خاصة من نقاط العقيدة . فهذه النتيجة التي يتعذر انتقادها من الناحية المنطقيه والنحوية تظل عنصراً ثابتاً دائماً في الشعور الديني الاسلامي : انها تدعم الايمان بـ ( وحدة ) الله وبـ ( قدرته ) المطلقة ، بل تقوّي هذا الايمان وتفرضه فرضاً عند الاقتضاء . ومن الثابت ان تأثيرها على فكرة قادة الدين ، كما هو الحال في كل منظومة دينية ، يفوق تأثيرها على

فكر الامه بوجه عام : ولكن تأثيرها الذي ينتقل عن طريق العلماء والوعاظ والفقهاء يشمل مواقف المسلمين الاتقياءكافةويوجهها ٠

غير أن هذه النتيجة التي تنَّمي نظرية « تباين الله عن الانسان » تنمية منطقية لاتشوبها شائبة، تعارض في الوقت ذاته روح ومعنى الآيات القرآنية التي توضح بأن الله يوجد في الكون وفي الانسان وجوداً صوفياً . وان المواقف الدينيةالتي تغتذي بهذه النتيجةلتتميز بالاعتقادية وبالتواكلية الفكرية اكثر من تميزها بقناعة باطنية مؤيدة بالرؤية الحدسية للأمر الذي يبعثه القرآن في قلوب المؤمنين المتطهرين . واذ تحذف هده النتيجة كل اتصال بين الله والانسان تسد منابع التجربة الدينية . ولم يكن في مكنة هذه المبالغة البشعة ، والغلو المفرط ، على الرغم من صحة الموضوعات ، إلا اثارة رد فعل : فالتجربة الشخصية الحدسية التي يؤيدها القرآن ترفض الانزلاق نحو الفناء والزوال ، وتسعى سعياً قوياً متزايداً الى المحافظة دائماً على قيمة تأويل الدين تأويلا حدسياً ضد تأويله تأويلاً عقلياً منطقياً .ومن رد الفعل المذكور ولدت الحركةالصوفية .

— ٤ —

# التصوف

يتجلى مبدأ التصوف ، من حيث واقعه الفعلي ، في تنمية التجربة الدينية تنمية منظمة ۰ وقد بدأ التصوف ، كما بدأ اللاهوت في وقت مبكر من النمو الديني ۰ ففي القرن الاول للاسلام ، كانت الجماعة الدينية الاسلامية لا تزال تؤلف ، باعتبار ، مجتمعاً اخلاقياً قائماً على مذاهب مشخصة في موضوع الله واليوم الآخر قيامه على الواجبات الدينية المشخصة التي جاء بها القرآن ، ولم يكن ثمة لاهوتيون ولا متصوفة ۰غير ان اتساع النشاط العقلي اتساعاً متزايداً ،وظهور المناقشة الفلسفية ،قد انجبامنظومة حقوقية أولاً ،وأنجبا منظومة لاهوتيةأخيراً ، ولكنهما انجبا على مراحل مواكبة ، رد فعل طبيعي ، بل رد فعل ضروري في الواقع ، يضاد تعقيل الاسلام من خارج ، وأخذ الادراك الديني الحدسي بالتدريج يزداد شدة ووعياً ووضوحاً ۰ والحق ان الجهد الذي بذله الزهاد الاولون لبلوغ الكمال الاخلاقي لم يذهب ادراج الريح ، بل انه صار شيئاً فشيئاً اكثر ارهافاً واعظم تحولاً : ولم يعد المثل الاخلاقي الاعلى الذي يتلخص في نداء : **تخلقوا بأخلاق الله** ، لم يعد يقتصر على قبول القاعدة المفروضة من

خارج قبولاً بسيطاً وحسب، بل صار يقتضي مراعاة مضمون تجربة روحية عميقة واقعية، ولم يبق منذ ذلك الحين مجال لفرض أية قاعدة خارجية الا اذا اقتضاها تسامي طبيعة صاحبها وتطلعه الى التقرب من الله تقرباً حقيقياً.

ومن الجائز أن نعمق الموازاة مع نمو اللاهوت الى مدى أبعد. فكما أثّر التماس مع فلسفة ( يونان ) والنزعة العقلية الاغريقية في تحريض اللاهوت، أثّر التصوف المسيحي والغنوصية في تحريض التصوف. ونشأ عن ربط روح التقوى القرآنية وتعبيرها، منذ الاصل، ربطاً وثيقاً بمواقف الزهاد المتصوفين في الكنيسة المسيحية الشرقية ان قات العراقيل التي تعرقل تداخلها. بيد أن من الخطأ المحض أن نزعم بان التصوف الاسلامي ليس سوى تصوف مسيحي أو غنوصي في رداء اسلامي، كما أن من الخطأ الصرف الزعم بان اللاهوت الاسلامي ليس سوى الفلسفة الاغريقية في ثوب اسلامي. فقد استخدم اللاهوت الاسلامي الفلسفة والمنطق الاغريقيين لاقامة صرح منظومته العقلية فوق أسس الموضوعات القرآنية، وكذا فان التصوف ذاته قد شاد صرحه الشامخ على اسس النظرات القرآنية، وأضمر في أشكال تعبيره قسطاً من التجربة المسيحية ومن الصور الغنوصية التي كان في وسعها مواءمة مواقفه الدينيه الرئيسية.

وقد أفاد التصوف، في هذا الدور، على اعتبار انه يتمم التوحيد السني. فعندما أقر المتصوفة اللاهوت والقانون الكلاميين واعتبروهما

التعريف الخارجي للاوامر العقلية والاخلاقية في الاسلام ، وطفقوا يتحرون قوامها الباطني لممارسته ، رقوا بجملة الفكر الديني والعمل الديني في الاسلام الى مستوى أرفع من الشعور والقصد . ومن البيّن أن تفاعل العقل الحدسي والعقل التأملي ليس الا امراً يصعب تحققه في جميع الازمان ، ولم يقدر على ذلك إلا قلة من المتصوفين انفسهم . غير ان الحياة الدينية والفكر الديني قد بلغا ، بدون ريب ، بعض ذرى التجلي الرفيعة لدى فريق من المتصوفة .

بين اللاهوت السني ، وبين التصوف ، يقوم اذن بالاصل فارق لهجة اكثر منه فارق مضمون . اللاهوت يلح على المعرفة العقلية ويعتمد الدماغ . والتصوف يضرم حماسة الادراك الحدسي ويؤجج التجربة الحدسية باعتماد القلب . بيد أن الفغرة لا بد لها وأن تتسع ؛ لان اللاهوت ، وهو بحث علمي عقلي ، يشيد بنية أفكار ثابتة متماثلة ، في حين ان التصوف موقف اكثر منه مذهباً . وينجم عن اتصافه بالصفة الشخصية التخيلية التجريبية انه نقيض اللاهوت ، وان ليس من الجائز ان يظل ثابتاً بذاته حتى تعرب عنه صيغ واحدة في كل زمان ومكان . بل ان التصوف ، على العكس ، يختلف بالضرورة حتى من فرد الى فرد ، وينم عن اوسع تنوع في الارتكاسات وفي الهيجانات الصادرة عن انواع متباينة كل التباين .

وان التصوف المتأخر ليتحدى ، ولا سيما في حقل هيجاناته العاطفية ،

ومواقفه التخيلية اللانهائية ، كل مسعى يحاول حبسه ضمن تصانيف وتعريفات. فكل شيء في التصوف نسبي وشخصي . ومن العسير ان نلفي صوفياً بالمعنى الصحيح لا ينطوي فكره على أي عنصر لاشرعي او غنوصي ، كما ان من العسير أيضاً ان نجد صوفياً وقد انكر فكره العقائد القرآنية انكاراً تاماً .

وفي مكنتنا ، بعد هذه الاحتياطات ، أن نميز ، رغم ذلك ، ثلاث نزعات رئيسية . الاولى : نزعة التصوف « السني » ، وهي موقف زهد ــ صوفي يتصف بان قبول التوحيد القرآني المتعالي ، ومذهب الواجبات ، يضبطان التأمل وتعمق التجربة الدينية . وعلى هذا النحو كان ( سري السقطي ) يعرّف التصوف بأنه « لفظ دال على معان ثلاثة : المتصوف هو الذي لا يطفىء نور المعرفة الالهية نور تقواه ؛ وهو لا يضمر مذهباً باطنياً ينقض ظاهر معاني القرآن والسنة ؛ وان الكرامات التي اختص بها لا تدفعه الى مخالفة تعاليم الله القدسية » .

ولما كان التصوف ، رغم ذلك ، وكما يتجلى من القول المذكور عينه ، هو بالدرجة الاولى اثبات علاقة مباشرة بين الله والانسان ، فقد مضى في تقوية النزعة الرامية الى كنس سلطة الوساطة التي تدَّعيها مؤسسة دينيه قائمة . وقد اعتبر بعضهم تلك المؤسسة عائقاً ينبغي الدوران حوله بتأويل جديد أو بمعارضة صيغه اذا اقتضى

الامر معارضة علنية الى حد كبير أو صغير . ولعل المعارضة ازدادت قوة بالخصومة الحتمية مع العلماء ، حتى اضطرت بعض الجماعات الى اعتناق مواقف أملاها الانكار العاطفي للالحاح على ضرورة التقيد بظاهر الشريعة من جهة ، أو انكار مقولات التوحيد العقلية من جهة اخرى .

تتضح النزعة الاولى لدى انصار **مذهب** ( الملامة ) الذين يقترفون جهرة افعالاً مكروهة أو أنهم يخالفون الشريعة مخالفة صريحة ظناً منهم أنهم بتعرضهم لرقابة من يسمونهم « الرعاع » يخلصون من أسرهم ويفوزون باستقلالهم ، فينصرفون الى الله بكليتهم . ولكن الارتكاس الذي أثاره اللاهوتيون في تصلبهم المطلق بصياغة النتائج المنطقية لمذهب « التباين » الذي يفصل الانسان عن الله فصلاً تاماً ، كان هذا الارتكاس اكثر جداً وابعد غوراً .

يتجلى هذا الاحتجاج ، في شكله الاقصى ، لدى ( الحلاج ) الذي كان اعدامه رمز التضحية بالذات في سبيل حب الله ، وقد بات تلاميذه « الملا »، من ثم ، وزراء الشر الملاحدة . ولعل استمرار «الحلاجية» المتطرفة لم يبق الا في جماعات صغيرة بعد مزج المذهب الحلاجي احياناً بالتشبيه وبمذاهب « تيوزوفية » . وقد غدت هذه الارتكاسات الغالية ، على الايام ، عقيمة على الرغم من نتفادية ذات جمال لا ينكر ، وذلك بسبب التناقض الباطني الذي يبعدها عن الاوضاع الاسلامية الرئيسية . ولكن بعض العناصر الحلاجية ظلت ، كما ظلت العناصر

الملامتية ، ماثلة في فكر المتصوفين المتأخرين ، وعملت على دعم نزغة ترمي الى دفع صيغ المؤسسة السنية الى المستوى الخلفي. ومهدت السبيل، فوق ذلك ، امام العقائد القديمة التي كافحتها السنة في الماضي. أو منعتها فعادت الى حظيرة الامة الاسلامية ودخل بعض هذه العناصر ، مثل العلوم « السرية » ، دائرة التخيل الاسلامي ، الى حد يبعث خيبة العالم الحديث .

يتضح اذن ان الحركة الصوفية أبعد من ان تمثل جملة مذهب مشترك ، وانها تؤلف رابطة معقدة تضم مواقف تخيلية وانفعالية لاتزال حتى اليوم أنأى بكثير من أن تكون قد درست وحللت أعمق الدراسة واتم التحليل .

وبوجه اجمالي ، كان التصوف يدعم حق العقل التخيلي في نطاق الدين ، ويؤيد مطلب الوثبة البديعية الحدسية في البحث عن متنفس يخرجها من كبت المنظومة السنية .

وقد وجد هذا المطلب ما يرضيه في الفن الديني شأنه في سائر الاديان. ولما كان التعبير البصري مرفوضاً في الاسلام ، ثأرت تلك الدفعة المكبوتة باعتناق اشكال سلوك واستدلال صارت اشكالها المميزة . وليس من باب الاتفاق المحض الرجوع الى الادب الشعبي ، ولا سيما الخمريات ، والى القصة الصغيرة والرواية ، من اجل تحديدها واتخاذها وسائل رئيسية للتعبير الصوفي ، في زمن كانت الاداب الشكلية عند العرب

والفرس قد انفصلت كل الانفصال عن الادب الشعبي. ومن الجائز ان نطاق بوجه الدقة، على «مثنوي» الرومي اسم: كتاب صور دينية.

ومن العسير أن نسرف بالاشادة بهذا العنصر البديعي وبأثره العظيم في عبارة التصوف المتأخر. والحق ان الوقائع الغريبة التي تقابل نمو التصوف الداخلي لاتمثل في انتشار الفرق الرهبانية المسيحية بل في تاريخ التصوير الغربي. وقد بدا هذا العنصر البديعي بانه يطلق ملكات التخيل من عقال أية رقابة تقريباً ويفسح امامها مجال العمل الحر في الدين، ويمكّن لها في حقل يزداد اتساعاً، وبقوة انتشـــار تزداد اشتداداً، حتى احدثت اندفاعات التخيل الطبيعية، ودفعة الشهوات الدينية الشعبية، ضغطاً يحيط بالمواقف الاسلامية جميعاً.

وقد وجد انبعاث النزعة الطبيعية ما يعبر عنه في أعلى مستويات الحركة، بالفاسفتين الصوفتين: الفاسفة الاشراقية المنبثقة عن العقائد الاسيوية القديمة، وفلسفة الحلول المشتقة من الفاسفة الهلينستية الشعبية. وليست لهاتين الفاسفتين قيمة بذاتهما بقدر قيمة تأثيرهما ونتائجهما، على الرغم من شهرتهما على انفراد، أو شعبيتهما الحاصلة عن امتزاج احداهما بالاخرى، او مزجهما بالعلم «السريه»، وعلى الرغم من اشتهار الشعر الصوفي الرائع الصادر عن وحيهما. فاذا نظرنا اليهما على اعتبار انهما فلسفتان ألفينا انهما تدلان دلالة دامغة على عدم اتساق التخيل الديني اذا لم تنتظمه إمارؤية رسول، واما منطق ملكة الاستدلال. ولا تتجسد

جاذبيتهما الرئيسية في اتسامهما بسمة العقل ، بل انهما تفسحان مجالا غير محدود امام شعور المحايثة والتعبير المحايث ، ولاسيما أمام نزعة وحدة الوجود ،وهي نزعة مرموقة لدى أكابر الشعراء المتصوفين .

وعندي ان مذهب وحده الوجود الذي يشبه أن يكون اسلامياً انما يضاد تماماً ما اراد « محمد » ﷺ . ذلك أن الرسول سعى الى إبادة الاحيائية العربية فقاومها بفكرة آله متعال على الكون المادي الذي خلقه الله وبمبدأ تحريم عبادة أي مخلوق. وقد كشفت له تجربته الصوفية في الوقت ذاته ، وعلى وجه من السر الذي يتعذر الأعراب عنه ، بان الله هو أيضاً في ( عالمه ) . ثم جاء اللاهوت السني فغالى في الجانب الاول ، وكبت الجانب الآخر . وشرع التصوف باثبات حقيقته وهي ليست أدنى من الحقيقة الاولى. وسعى ،في فلسفاته ، الى الكشف عن صياغة هذه الحقيقة المزدوجة . ولكن التصوف مالبث ان انتقل في أشكاله الشعبية بوجه خاص ، الى مزج حضور الله في العالم مزجاً تدريجياً بالفكرة الاحيائية التي ترى انقدرةاللهوفضائله تلازم الاشياء المادية والاشخاص ؛ وجنح بعدئذ الى التوفيق بين هذه النظرة وبين وجود آله خالقمتعالوذلك بالاستعاضةعنحضور الله في العالمبحضور العالم في الله، وبتأكيد ان الاشياء المادية كلها ليستسوىتجليات الله .

على هذا النحو ، نجم عن غلو السنة في نفي محايثة الله أن اثبت التصوف هذه المحايثة بغلو مماثل . ولكن جمهرة المسلمين العظمى التي

كانت تحل العقائد اللاهوتية من غير ان تمكنها من أن تجرح الاعتقادات العملية المألوفة جرحاً بليغاً ، فان جمهرة المنتمين الى الفرق الصوفية لم تكن تنظر كذلك نظرة جد مطلق الى تأملات وحدة الوجود أو التأملات الحلولية الموَّسعة على الرغم من اطلاع المثقفين عليها ، واعجابهم بها ، والاعتراف بانها كانت توحي بشعر ذي تأثير عميق ، جد عميق . وقد نجحت الاكثرية الساحقة ، على وجه أو على آخر ، بالمحافظة على الاوضاع الرئيسية للتوحيد القرآني ، واستعانت بضرب من التلفيق البرىء من التمثل على أن تضمها إلى أفكار ( ابن العربي ) القائلة بوحدة الوجود قولاً مبهماً .

وقد نشأت عن ذلك نتائج طيبة وسيئة معاً . واذ لم يعد يظهر في صفوف السنة تقريباً أي مفكر بارز أصيل بعد القرن الخامس ، اللهم إلا إذا أستثنينا ( ابن تيمية ) باعتبار ، فان مسألة التوفيق بين مذهب التعالي وصلابة السنة من جهة وبين مذهب المحايثة الصوفي ، والتجربة الصوفية من جهة اخرى ، قد راضت ذهن قادة التصوف ومنكريه من جيل إلى جيل . ولذا نجد أن كتاباتهم تعكس أصدق صورة عن الجهد الموصول الذي بذله الفكر الديني الاسلامي خلال القرون الاخيرة .

ومن ناحية ثانية ، فتحت هذه المذاهب باب الاسلام السني فتسربت اليه طائفة من الافكار والاعمال التي تهدم القيم الدينية . أجل ان

التصوف ، على اعتباره حركة دينية ، يرتدي حللاً كثيرة يتعذر فصل بعضها عن بعض . فاذا وجب أن نحكم عليه جزئياً بحسب الالهام الروحي والخلقي الذي تحلى به أكابر ممثليه ، ونحكم عليه جزئياً بحسب نجاحه في اقامه مستوى عام رفيع للحياة الدينية داخل الامة الاسلامية ومحافظته على هذا المستوى ، فان من المحال أن ننظر ، رغم ذلك ، الى فضائله ونتغاضى عما حاق بها من غلو ومن شذوذ في الفكر الديني باشراف المتصوفة أنفسهم ، أو ما صحبها من استغلال مواطن الضعف البشري ، الامر الذي لم تقترفه فرق صغيرة غير نظامية وحسب ، ولم يقترفه بعض المشعوذين فقط ، بل اقترفته أيضاً بعض الفرق العظمى .

ذلك ان الظروف التي اطلقت ملكات التخيل من عقالها لدى النخبة حررت ، هي عينها ، في مرحلة ثانية ، الغرائز الدينية الموروثة في الجماهير ، حين أصبح التصوف حركة جماهيرية تنظم شمل الاتباع في تكتلات وجماعات وفرق . اما أداة هذا التحرر ، والسبب الرئيسي في حدوث ألوان الانحراف والغلو والضعف الاجتماعي مما ساد حركة التصوف الشعبي بصورة متزايدة ، فانما يرجع إلى بعث عبادة القديسين وإكبار الورعين اشخاص الذين عرضوا أمامهم مواهب خارقة فاعتبروهم اصحاب رؤى وتعمق ( دكترة ) ، واسبغوا

عليهم صفة الاولياء المقدسين الذين تظل قدرتهم المباركة ( بركتهم ) فعالّة حتى بعد الموت .

ان منظومة بيري — مريدي ( شيخ المريدين ) مثل صارخ على جواز تطرق الفساد ، باختلاف الشروط ، الى مبدأ هو في ذاته طبيعي تماماً ، وذو أصل سليم . فالمتصوفون لا يُلامون البتة ، ولا يمكن انتقاد خضوعهم لسلطه اناس امتازوا بخصال روحية رائعة ، وبوحي روحي رفيع . وانما استهدفت وظيفة المذهب الاصلية تمرين ملكات الحدس والتخيل عند المريد وإنقاذه من اخطار الصلف وغلواء الادّعاء . بيد أن المنظومة ثابرت كذلك في بث نزعات منحرفة كان من الجائز التغاضي عنها نسبياً قبل أن يؤلف المتصوفة جماعات متفرقة . ولكن انتشار التصوف وذيوعه على سلّم واسع ساق الى اشتداد هذه النزعات بالضرورة ، فنجم عن ذلك ان نسفت المنظومة بنية الاخلاق الصوفية عندما أسرفت في اقرار سلطة روحية تدعمها صيغة عقلية ماثلة في نظرية التبني السري المكتوم ، وعندما خُولت تلك السلطة الى الشيخ ( بير ) يملكها وينقلها الى خلفائه من بعده ، كما أسهم في نسف الاخلاق الصوفية الصلف الروحي الذي بعثته المنظومة لدى الشيخ ( بير ) نفسه .

فمثل هذه المنظومة دعوة مفتوحة الى الغرائز التي تهيء الانسان العادي لأن يتعلق بالاشخاص أكثر من تعلقه بالمذاهب والافكار .

وقد كان أثرها الاعظم يبدو في إضعاف السنة الاسلامية ونزع سلطانها عن دائرة الاتباع الداخلية بارغامهم على اتباع تعاليم فرد واحد، اتباعاً أعمى، ومهما كانت النتائج، في كل المواضيع، حتى مواضيع اقامة الصلوات المفروضة وسائر العقائد والعبادات في الاسلام. ان (البركة) لا تنال الا باطاعة اوامر الشيخ (بير)؛ والنجاة في الحياة الآخرة لا يمكن أن تتوفر الا بشفاعة الشيخ (بير) لاتباعه الاوفياء؛ وقد اختلس اجلال المربي لفظ (العبادة)، بالمعنى الخاص حصراً بعبادة الله وحده.

ولم تكتف مؤسسات التصوف الحديث، على هذا المنوال، باعادة سلطة الوساطة بين الله والانسان، تلك السلطة التي كان التصوف الاول قد انكرها وردها؛ وانما اعادت تلك السلطة على مستوى أدنى. ذلك ان العبادة والسلطة لم تظلا متركزتين في موضوع كوني يمكن فهمه فهماً عقلياً، بل صارتا كلتاهما مبهمتين تبع قرارات عدد جم من الافراد الذين يتميزون بطبيعة حماسية أو انتشائية، وكانت تعاليمهم حدسية ذاتية غير مستقرة، وهي تختلف غالباً فيما بينها اختلافاً كبيراً مثل اختلافها أيضاً عن تعاليم القرآن.

ماهو جوهر القداسة؟ وكيف يميز الحق عن الباطل، بل كيف يميز النشوان بالله حقاً عن المرائي المخاتل؟ ان كل شيء رهن بصفة، وبمعارف، الاشخاص الذين يظهرون أمام الناس، أو الذين يعتبرهم الشعب، بان

لهم مزايا الشيوخ ( ج بير ) : تلك هي المسائل الاساسية التي صار الاسلام الحديث يطرحها منذئذ . ولكن سرعان ما خُنقت هذه المسائل ، بل أفلت من اليد جوابها لانسياق التصوف في تيار عظيم جارف كسر السدود التي كانت تحبس موجة الاحيائية المكبوتة قبلاً في ما تحت الشعور ، ذاك التيار الذي عجز عن السيطرة عليه متصوفو السنة انفسهم .

وكان من المحتوم ان تلجأ جمهرة المسلمين العظمى الى نظرية معجزة القديسيين ( الكرامات ) . وقد كان في مكنة أكابر القديسين ان ينكروا ، وقد انكروا في الواقع ، كل قدرة خارقة ، ولكنهم قبلوا ، هم انفسهم ، ان تجري مثل هذه الخوارق على يد قديسين آخرين بقدرة الله وفضله ، فدعموا بذلك الاعتقاد الشعبي وساق انكارهم عينه الى زيادة النتائج الضارة لهذا الاعتقاد . وتفسير ذلك أن الكرامات ان كانت كلها منحة من الله إلي من اصطفى ، فان كل شخص تُعزى اليه كرامات على نحو جدير بالتصديق ، لم يكن من الجائز الا ان يكون مصطفى ، مهما كان سلوكه الشخصي الظاهر ، ومهما بلغت درجة تحدي تعاليمه للسنّة ، أو تحدي السنّة لها .

على هذا النحو أعادت عبادة القديسين الي الاسلام ، تحت ستار التصوف ، الارتباط القديم بين الدين والسحر . ولما تم ذلك اصبح من المتعذر الحيلولة دون نفوذه الي مستويات أدنى فأدنى ، وصارت

العرافة والسحر وسائر مستلزمات الغش والخداع وسيلة تدر الرزق على عدد كبير من الدراويش الذين يخدعون أنفسهم أو يخدعون غيرهم عن عمد . ومن العسير في الحق أن نميز في بعض الاحوال اختلاف مذهب الدراويش الشعبي الحديث عن الاحيائية الجاهلية ، اللهم الا من الناحية الخارجية المحضه .

غير أن هذه اللجة لم تغمر تماماً، رغم ذلك ، المثل العليا لأشهر الفرق الصوفية . بل ظلت هذه الفرق تتعلق بأهداب القرآن وتعاليمه وتجهد في اداء رسالتها الماثلة في احترام حماسة اتباعها وتنمية ثروة الحياة الروحية في اطار المؤسسات السنّية ، على الرغم من اضطرارها إلي قبول أحوال تساهل خطرة . ولعل طائفة من هذه الفرق أسرفت في ايقاد حماس الهيجان العاطفي ، ولكننا ننقض دلاله معظم القرائن التي نملكها لو اننا حسبنا أن تأثيرها على الجمهرة العظمى من أتباعها كان تأثيراً ضاراً من الناحية الاخلاقية او الروحية، بل الامر نقيض ذلك، لان تشجيع الفرق المنظمة للاحسان والرأفة والامانه وسائر الفضائل الاجتماعية انما ترك في المجتمع الاسلامي انطباعاً دائماً لايزول . بيد أن من باب الاتفاق أن ينصرف نظر العالِم غالباً عن جانب الاعتدال العام السائد في الفرق الكبرى وينحاز الي جذب جملة واسعـــة من الخرافات المزدهرة في جميع أرجاء العالم الاسلامي وعلى درجات سـلّم المجتمع الاسـلامي قاطبه . ولكن الخرافة هي هدب ثوب

الايمان ، او اللب الذي يكتنف النواة المتجددة من ذاتها دائماً ، وكل ايمان حي — ولا نقول الايمان الديني وحسب ، بل أيضاً الايمان السياسي والاقتصادي والعلمي — يخلق حول مركزه دائرة خارجية من الخرافات الواسعة الى حد كبير أو صغير بحسب شدته ونطاق نفوذه. وقد انتشر التصوف بسرعة مسرفة ، في مساحة واسعة باسراف ، بين جماهير متنوعة أعظم التنوع ، حتى اصبح من المتعذر ألا يكون مثلاً من الامثلة الداله على أعلى درجة من درجات هذا الميل العــــام في الفكر البشري .

ولكن الخرافات المتصلة بالتصوف ، مهما كثرت وعظم خطرها ، فان الحادث المهم في صددها انها مهدت السبيل وأعدت الارض لقبول بذرة الايمان الحي . ففي كل الاقطار الاسلامية ، جذب النداء الصوفي الشعوب - سواء الشعوب الاسلامية بأصلها ، أو الشعوب التي دخلت دار الاسلام بتأثير وجود المتصوفة — وعمل في مواقفهـا الدينية الغريزية ، ودفعهـا الى منطقة نفوذ المؤسسة السنّية بمساجدها ، ووعّاظها ، ومدارسها . ولذا رسخت ببطء خلال القرون مذاهب القرآن واصوله جنباً الى جنب مع طقوس تلك الشعوب وعقائدها التي ما زالت خرافية .

ولم ينشأ بطء هذا التقدم ، ولا سيما في صفوف الجماهير المتأخرة أو الريفية ، عن جهلها كما قد يتبادر الى الذهن ، بقدر ما نشأ عن بنية

المجتمع الاسلامي السكونية خلال تلك الحقبة . وان اعظم نجاح أصابه التصوف هو توصل الفرق الصوفية الى ان تخلق ، عن عمد او غير عمد ، تنظيما دينياً يوازي العناصر التي يتألف منها المجتمع الاسلامي ويتوحد معها بالهوية . فالكل مجتمع قروي ، ولكل تكتل مهني في المدن ، ولكل جيش من الجيوش ، بل ولكل فئة طبقية في ( الهند ) ، « محفل » صوفي خاص ، وهذا المحفل كان يجمع اعضاءه على المبايعة الدينية المشتركة ، ويضفي على حفلاته الدينية جاذبية الاخوة المشتركة .

وقد اضافت عبادة القديسين عاطفة صميمية أعمق الى هذا التكامل العضوي الذي يدمج الفرق الصوفية بالوحدات الاجتماعية الرئيسية . فما أن رسخت جذور نظام « المحفل » حتى بدأت في الوقت نفسه الحاجة الى وجود « قديسين » ، احياء أو أموات ، ليكونوا في متناول كل مجتمع ريفي أو مجتمع كل حي من احياء المدن . ولم تقتصر القبور والاضرحة ، ولم تقتصر الموالد التي كانت تقام في جنباتها ،على شد الرباط المتجدد من تلقاء ذاته بين هذه الفرق و بين الشعب ، بل انها احتفظت ايضاً في قلب الدين الشعبي بعنصر ثابت ، هو عنصر تجديد الحيوية . ان حضور مافوق الطبيعي حضوراً شعورياً دائماً ، بل حضوراً فيزيائياً تقريباً ، وصلته الوثيقة بفاعليات الحياة اليومية وظروفها ، قد ابقى على القناعة ، ولو كانت قناعة كيفية متخلفة ، بوجود حياة

لامرئية . وقد اضفى الشعور بعلاقة شخصيةمع القديس على طقوس وشعائر دين مثل هذا الدين الاجتماعي حرارة واشتداداً كانا يعوزان الاحتفالات التي تقيمها المؤسسة السنية .

ذاك هو اذن مايبرّر حركة التصوف غاية التبرير . فحينما فقدت المؤسسة السنيّة قسطاً وافياً من قوتها التي كانت تؤثر بها في قلب المسلم المتوسط وارادته ، وذلك بسبب تصلبها من جهة ، ومن جراء صعاب تحالفها مع السلطة الزمنية من جهة اخرى ، لم يقتصر المتصوفة على بعث حرارة الاسهام الشخصي في العبادة المشتركة ، بل اضفوا على التعاليم الاسلامية قوة وعمقاً لولاهما لبقيت في الاغلب حرفاً ميتاً وحركة خارجية . وفي وسعنا ان نؤكد ، بالاستناد الى تأييد تاريخي تام ، ان الفضل في استمرار الاسلام الرسمي في الوجود بين القرنين الثالث عشر والثامن عشر ، من حيث انه دين بالمعنى الصحيح ، انما يرجع الى الغذاء الذي استمده من الجماعات الصوفية .

ولا بد من أن يحمل علماء السنة في الواقع ، الى حد كبير ، مسؤولية الضعف الذي أفاد منه أنصار التصوف المسرفون في غلوهم وفي عدائهم للشريعة . فقد اعتزلوا وأهملوا ، بقدر عزلتهم ، العناية باستمرار التوازن بين السنة و بين الشهوات الدينية الشعبية ، فأفاد من ذلك رؤساء الفرق الصوفية النظامية ، وبذلوا في الواقع ، في سبيل خدمة معاصريهم ، قدراً كبيراً من الاخلاص والحماس لم يفه العالم

الاسلامي الحديث مايستحق من التقدير بانصاف ؛ بيد ان المهمة كانت تجاوز كل ما كان في وسعهم ان يأملوا تحقيقه من غير معونة .

وقد كان رد الفعل الذي حدث في القرن المنصرم نافعاً باعتبار . غير انه تضخم برفد تيارين : احدهما يمثل بوجه خاص لدى المصلحين المتطهرين الذين يدفعهم الى العمل شعورهم بالصدمة من جراء مشاهدة البون الشاسع بين مبادىء السنة وبين فعال جمهرة المسلمين العظمى . والآخر يمثل في الطبقة العسكرية وفي الطبقات المتوسطة الجديدة في المدن ، وهي كلها تبتعد شيئاً فشيئاً ، من حيث الميل والتدريب ، عن التقليد الاسلامي ، وتزيد ، من ثم ، الجفاف الداخلي الذي بدأ ينتشر في العالم الاسلامي بعد ان بلغ في الغرب درجة كبيرة من القوة والذيوع.

لقد كان ممثلو التيار الاول يهدفون الى اصلاح يبقي على سلامة القيم الدينية الاسلامية ، وكان انصار التيار الآخر يغضبون من استمرار الخرافات التي تظهر بانها تدل على تخلف ثقافي . ولئن كان من اليسير ان نفهم عدم قدرة هؤلاء على تمييز الخرافات عن القيم الدينية ، فان الاعتقادية الحرفية لدى الاولين ، وضيق نظرهم ، وعدم مبالاتهم بالتراث الثمين الذي خلفه التصوف السني الاول ، وانصرافهم عن دروس التاريخ ، كل ذلك يجعلهم أميل - فيما يبدو - الى حذف التعبير عن التجربة الدينية الصحيحة . واذ نزع الاولون والآخرون معاً ، ومن غير تمييز ، البذرة الصالحة وغير الصالحة معاً ، فانهم قد تكاتفوا

على كنس الارض وتهيئتها لقبول بذرة ثقافة زمنية لم تنتج ،مع الاسف، إلا حصاداً يضمر خرافات جديدة هي خرافات اعظم ضرراً ، وأمضى ابادة . وهنا يجثم الخطر ، لان اجتثاث الطقوس والرياضات الصوفية يجعل المجدّدين يبيدون التصور الصوفي لمحبة الله من جهة ، وينضبون من جهة اخرى ينابيع الدين ذاته ؛ فماذا يكون النفع الذي سيجنيه من ذلك الاسلام ، وستجنيه الحياة الدينية للبشر اجمعين ؟

❀ ❀ ❀

# المراجع

## — ١ —

### مراجع « التصدير »


ابن تيمية : الرسائل والمسائل

— : فتاوى

أبو البقاء : الكليات ط ٢ ، ١٢٨٠ هـ

محمد أبو زهرة : ابن تيمية : ط ٢ ، ١٩٥٨

التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، طبعة اقدام ، ١٣١٧ هـ

الجرجاني : التعريفات ، استانبول ١٣٢٧ هـ

محمد عبد الله دراز : الدين ( بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الاديان ) ١٩٥٢

سليمان دنيا : الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ، جزءان ، ١٩٥٨

مصطفى عبد الرازق باشا : الدين والوحي والاسلام ، ١٩٤٥

محمد عبده : رسالة التوحيد ، ط ٥ ، ١٣٤٦ هـ

أبو حامد الغزالي : احياء علوم الدين ، ١٦ جزءاً ، القاهرة ، ١٣٥٦ — ١٣٥٧ هـ

أبو الاعلى المودودي : مبادىء الاسلام ، ترجمة محمد عاصم حداد ، ط ٢ ، دمشق ١٩٥٧

A. *Anwander* ; Les Religions de l'Humanité, trad. Pierre Jundt, 1955.

J. *Baruzi* : Problèmes d'Histoire des Religions, 1935.

P. *Bovet* : Le Sentiment religieux & la Psychologie de l'Enfant.

*E. Durkheim* : Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 1912.

*M. Halbwachs* : Les Origines du sentiment religieux, 1925.

*W. James* : l'Expérience religieuse, trad. Abauzit.

*A. Lalande* : Vocabulaire technique et critique de la Philosophie, 5e éd. 1947.

*E. Royston Pike* : Dictionnaire des Religions, ( Adap. fr. de Serge Hutin ) 1957.

— ٢ —

## مراجع « المتن »

نثبتها بالحرف الاصلي وبحسب ذكرها في النص

*St Paul* : Epitre aux Hébreux, XI, v. 1

*Westermarck* : Ritual and Belief in Morocco, vol. I.

*D. B. Macdonald* : The Religious Attitude and Life in Islam.

*R. A. Nicholson* : Divani Chamsi Tabriz, No IX.

*Tritton* : Muslim Theology.

*Wensinck* : The Muslim Creed.

*H. A. R. Gibb* : Mohammedanism, H. U. L. , 1949,

# الفهرس

## التصدير


| | صفحة |
|---|---|
| ١ – النزعة الاعتقادية | ٣ |
| الغزالي | ٧ |
| ابن تيمية | ١١ |
| محمد عبده | ١٦ |
| أبو الاعلى المودودي | ٢٠ |
| ٢ النزعة العلمية | ٢٤ |
| مذهب علم النفس | ٢٦ |
| مذهب علم الاجتماع | ٢٩ |
| مذهب تاريخ الاديان | ٣٩ |
| الاستاذ المؤلف | ٥٣ |


## المتن


| | |
|---|---|
| مقدمة الترجمة العربية | ٥٧ |
| ١ – الحامل الاحيائي | ٥٩ |
| ٢ – محمد والقرآن | ٨٠ |
| ٣ – الشريعة واللاهوت | ٩٧ |
| ٤ – التصوف | ١١٧ |
| المراجع | ١٣٧ |

صدر من آثار

# عادل العوّا

## بحوث اسلامية :

L'Esprit critique des Frères de la Pureté
Encyclopédistes arabes du IVe Xe s.

منتخبات اسماعيلية : تنشر لاول مرة

انقاذ المجتمع الاسلامي ، للمستشرق « جب »

بنية الفكر الديني في الاسلام ، للمستشرق « جب »

## بحوث فلسفية :

المدنية : سرابها و يقينها

المذاهب الاخلاقية ( جزءان )

القيم الاخلاقية

فلسفة القيم

## قيد الطبع :

الاخلاق الدينية ( جزءان )